Exeg. 610 m Lekebusch

Die Composition und Entstehung

der

Apostelgeschichte

von Neuem untersucht

von

Eduard Lekebusch,
Licentiaten der Theologie.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS.

Gotha.

Friedrich und Andreas Perthes.

1854.

163.D.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorwort.

Die neuesten schriftstellerischen Arbeiten über die Apostelgeschichte haben die seit den letzten Jahrzehnden schwebende Frage über den Ursprung derselben auf einen Punct geführt, von wo aus die definitive Erledigung dieser Frage um vieles näher gerückt scheint. Das haben die Schriften Zeller's und sogar Bruno Bauer's mit der scheinbar diametral entgegengesetzten von Baumgarten gemein, dass sie das ganze Buch von einem bestimmten Zwecke durchdrungen sein lassen und nicht nur im Ganzen und Grossen, sondern meist auch in den einzelnen Theilen von einem und demselben Verfasser ableiten. Freilich gehen von dieser Grundanschauung aus die Ansichten jener Gelehrten weit aus einander. Baumgarten identificirt den Verfasser, der die Ausbreitung des Christenthums von Jerusalem nach Rom beschreibe, mit dem in dem „Wir" des letzten Theiles verborgenen Begleiter des Apostels Paulus und setzt „die strengste Geschichtlichkeit der Erzählungen von Anfang bis zu Ende" voraus. Zeller hingegen, der nach einer Kritik des Inhalts der Apostelgeschichte bitter wenig als historisch stehen lässt und in ihr den von paulinischer Seite den Judenchristen vorgelegten Entwurf eines Friedensvorschlags sieht, weiss sich mit seiner Ansicht von der Ein-

heit des Verfassers nicht anders abzufinden, als dass er in den Wirstücken zwar den wirklichen Reisebericht eines Begleiters Pauli benutzt, aber sehr stark überarbeitet, ja entstellt sein lässt. Bruno Bauer endlich betrachtet die Apostelgeschichte als eine freie Schöpfung zum Zweck der Ausgleichung des Paulinismus und des Judenthums innerhalb der christlichen Kirche und kann daher bei der durchgängigen Ungeschichtlichkeit des Inhalts den „armen, unglücklichen Augenzeugen" des letzten Theils nur bedauern wegen der traurig-lächerlichen Position, in die ihn sein Schöpfer hineinfingirt. Trotz dieser grossen Verschiedenheiten scheint aber doch durch die erwähnte Uebereinstimmung in der Annahme Eines Verfassers das Resultat der Untersuchung über die Entstehung der Acta von vorn herein mit einiger Gewissheit vor Augen gestellt. Rüttelt man nur nicht mit allzu grosser Willkür an der Geschichtlichkeit des Inhalts, so kann die Ansicht, dass der Verfasser eben jener in communicativer Redeform erzählende Begleiter des Paulus sei, nicht länger mehr zweifelhaft sein. Nun kann sich aber kein Unbefangener, der Zeller's Kritik dieses Inhalts, geschweige denn Bruno Bauer's massloses, unwissenschaftliches Gebahren mit demselben betrachtet, des Geständnisses erwehren, dass sie in den meisten Fällen übertrieben und willkürlich sei, dass sie meist ohne hinreichenden Grund dem Inhalt die Glaubwürdigkeit abspricht. Auf der andern Seite kann man es nur beklagen, dass Baumgarten den äusserst misslichen Versuch gewagt hat, Alles, bis auf das kleinste Wörtchen, als historisch aufrecht zu erhalten. Es scheint daher nirgends mehr als hier eine Vermittlung beider Extreme am Orte zu sein, um das oben bezeichnete Resultat sicher zu stellen. Zu dem Zwecke ist von dem Verfasser der vorliegenden Schrift die Frage über die Einheit des Verfassers noch einmal einer

eingehenden Untersuchung unterworfen und dann durch eine, die Geschichtlichkeit weder von vorn herein voraussetzende, noch mit Vorurtheil leugnende Kritik des Inhalts zu dem Resultate der Identität des Verfassers mit dem in communicativer Redeform erzählenden Begleiter des Apostels Paulus hingeführt worden. Dass dabei der Abschnitt über den Zweck der Apostelgeschichte, in welchem es galt, zu entscheiden, ob diese Schrift eine historische oder eine Tendenzschrift sei, etwas breit ausgefallen ist, hat seinen natürlichen Grund in der Wichtigkeit dieser Frage, welche bei dem gegenwärtigen Stande der Kritik als die Haupt- und Cardinalfrage angesehen werden muss.

Berlin, den 6. Januar 1854.

Der Verfasser.

Inhalt.

		pag.
	Einleitung	1
Erster Theil.	Die Composition der Apostelgeschichte 13—386.	
Abschnitt I.	Die Einheit des Verfassers	13
Einleitung.	Geschichte dieser Untersuchung	13
Erstes Kapitel.	Der Prolog des Evangeliums	28
Zweites Kapitel.	Die sprachliche Beschaffenheit der Apostelgeschichte	35
Drittes Kapitel.	Der innere Zusammenhang derselben	82
Viertes Kapitel.	Die Wirpartieen	131
	1) Die Timotheushypothese	140
	2) Die Silashypothese	167
Abschnitt II.	Der Zweck der Apostelgeschichte	189
Zweiter Theil.	Die Entstehung der Apostelgeschichte 387—434.	
Erstes Kapitel.	Die Person des Verfassers	387
Zweites Kapitel.	Quellen des Lucas	402
Drittes Kapitel.	Die Abfassungszeit der Apostelgeschichte	413
Viertes Kapitel.	Der Ort der Abfassung der Apostelgeschichte	429

Druckfehler.

Seite 2	Zeile 4	von oben	lies ihren statt ihr.
„ 6	„ 4	„ „	füge man hinter „Bruno Bauer“ hinzu: in seiner Schrift „die Apostelgeschichte eine Ausgleichung des Paulinismus und des Judenthums innerhalb der christlichen Kirche“ Berlin 1850.
„ 160	„ 1	von unten	lies die statt den
„ 256	„ 1	„ „	„ dem statt den.

Einleitung.

Bei der Untersuchung über den Ursprung einer Schrift sehen wir uns naturgemäss zunächst darnach um, welche Aufschlüsse uns diese selbst, für sich betrachtet, über denselben zu geben vermöge. Es wird dann die Aufgabe sein, das so gewonnene Resultat mit den Zeugnissen der Tradition zu vergleichen und an ihnen zu erproben.

Der Eingang der Apostelgeschichte kündigt dieselbe unverkennbar als die Fortsetzung des dritten Evangeliums an. Denn wenn statt des *δεύτερος λόγος*, den wir nach *τὸν μὲν πρῶτον λόγον* (act. 1, 1) als Bezeichnung der folgenden Geschichte erwarten, diese selbst sich unmittelbar an die kurze Wiederholung des Inhalts des Evangeliums anknüpft und mit der weiteren Ausführung einer in letzterem nur in allgemeinen Zügen gezeichneten Erzählung, (Luc. 24, 50. 51.) der Himmelfahrt Christi, beginnt, (act. 1, 3—11) so gibt sich durch diese Art und Weise der Anknüpfung die Apostelgeschichte thatsächlich als Fortsetzung des dritten Evangeliums kund.

Aus diesem Verhältniss beider Schriften zu einander geht nun hervor, dass erstere von demselben Verfasser, vielleicht auch unter denselben Umständen, nur etwas später, als letztere, geschrieben sein muss. Dies wird auch von Niemanden geleugnet. Nicht einmal die neuere „negative Kritik" hat dies Factum der Zusammengehörigkeit beider Bücher in Abrede zu stellen gewagt. Im Gegentheil ist dasselbe, obgleich es an sich offen genug zu Tage liegt, von dem neuesten Vertreter dieser Richtung, Zeller, mit grosser

Umständlichkeit wieder erhärtet und in seiner Unbestreitbarkeit dargelegt worden. „Es liesse sich ja" (so nämlich meint Zeller in seiner Schrift über „die Apostelgeschichte, ihre Composition und ihr Character", die er in den theologischen Jahrbüchern 1849—51 veröffentlicht hat, pag. 253 des Jahrgangs 1851) „immerhin denken, dass ein Anderer die Geschichte der Apostel dem Verfasser des Evangeliums untergeschoben hätte." Er stellt daher eine genaue Vergleichung beider Werke an, findet, dass dieselben sowohl „durch die stilistische Form", als „durch den Inhalt", sowie auch „durch die Verwandtschaft ihres Zwecks und ihres dogmatischen Characters" auf das Engste zusammenhängen, und kommt zu dem Schlusse: „Wir haben alle Ursache, der Selbstaussage der Apostelgeschichte und dem einstimmigen Zeugnisse der Tradition von der Identität ihres Verfassers mit dem des Evangeliums Glauben zu schenken." (1851 pag. 285.)

Steht diese nun aber fest, so folgt: kännten wir den Ursprung des Evangeliums, so wären wir damit zugleich auch über den seiner Fortsetzung unterrichtet. Es böte sich also auch, um den Ursprung der Apostelgeschichte zu erkennen, der Weg dar, zunächst den des Evangeliums zu erforschen und das Resultat dieser Untersuchung sodann, mit einigen nothwendigen Modificationen, auf erstere zu übertragen. Es muss aber einleuchten, dass ein Verfahren, wobei wir nur ein anders woher gewonnenes Resultat an unserem Buche zu erproben hätten, auf den Namen einer wissenschaftlichen kritischen Untersuchung keinen Anspruch machen könnte. Ein solches Verfahren würde der Apostelgeschichte offenbar viel zu äusserlich bleiben. Der Ursprung derselben muss sich aus der Betrachtung ihrer eigenen innern Beschaffenheit ergeben. Eine Untersuchung, die beide Schriften, sowohl das Evangelium, wie seine Fortsetzung, zugleich umfasste, würde freilich ihren eigenthümlichen Werth und Reiz haben: sie würde ihre Argumentation mit viel reicherem Material ausstatten und besonders die Ent-

scheidung über Gültigkeit oder Ungültigkeit der traditionellen Ansicht bestimmter und zwingender darlegen können. Aber sie würde eben durch die grössere Masse des zu behandelnden Stoffs weitläuftiger, jedenfalls auch viel verwickelter und schwieriger werden. So lange sich uns daher noch Erscheinungen innerhalb der Apostelgeschichte selbst bieten, die über ihren Ursprung Licht verbreiten können, so lange lassen wir die Untersuchung über das Evangelium bei Seite. Bekanntlich steht auch die Sache so, dass letzteres grossentheils eben erst durch das Resultat der Untersuchung über seine Fortsetzung hinsichtlich seiner Entstehung Klarheit gewinnt. Allerdings werden wir das Evangelium nicht ganz unberücksichtigt lassen dürfen. So wird z. B. bei der Untersuchung über die sprachliche Beschaffenheit der Apostelgeschichte auf das von demselben Verfasser herrührende Evangelium Rücksicht zu nehmen sein, besonders aber wird, wenn wir von der Abfassungszeit der ersteren sprechen, gezeigt werden müssen, dass dieselbe mit der innern Beschaffenheit des Evangeliums, welches natürlicher Weise früher geschrieben sein muss, nicht in Widerspruch, sondern in Uebereinstimmung stehe. Dass wir aber auch bei vorläufiger Nichtbeachtung desselben zu einem hinlänglich sicheren Resultat über den Ursprung der Apostelgeschichte zu gelangen erwarten dürfen, geht daraus hervor, dass diese, obgleich als Fortsetzung des ersteren eng mit demselben verbunden und zusammengehörig, doch auch eine gewisse Selbstständigkeit behauptet. Weder die Apostelgeschichte ohne das Evangelium, noch dieses ohne jene kann unvollständig genannt werden, sondern jede Schrift macht für sich ein Ganzes aus. Mit Recht hat Schleiermacher in seiner Einleitung ins Neue Testament (Band VIII der gesammelten Werke pag. 345) aus der ursprünglichen Trennung beider Bücher im Kanon, sowie aus der von Chrysostomus bezeugten grossen Unbekanntheit der Apostelgeschichte in der damaligen Zeit (hom. 1. in act. apost.: *πολλοῖς τοῦτο τὸ βιβλίον οὐδ' ὅτι ἔστι, γνώριμόν*

ἐστιν οὔτε ὁ γράψας αὐτὸ καὶ συνθείς) geschlossen, „dass das Evangelium von Anfang an für sich abgeschrieben und verbreitet wurde, und zwar, ehe die Apostelgeschichte publicirt war." Auf diese relative Unabhängigkeit der letzteren führt auch der Umstand, dass der Verfasser gleich im Anfang (1, 13) den Apostelcatalog wieder mittheilt, obgleich er deren Namen schon im Evangelium (6, 14—16) aufgeführt hatte. Ist aber die Apostelgeschichte auch unabhängig von letzterem ein in sich abgeschlossenes Ganzes, so haben wir darin die sichere Bürgschaft, auch dann, wenn wir sie allein einer eingehenden Untersuchung unterwerfen, zu einem genügenden Resultat über ihren Ursprung zu gelangen. Gehen wir daher sofort zu dieser nähern Betrachtung über.

Es lässt sich nicht leugnen, dass der forschende Blick sich zunächst und vor allen Dingen auf das merkwürdige „Wir" einiger Abschnitte im letzten Theile unsers Buches heften muss. Mit diesem von einem Theile der neueren Critiker zu einem „Curiosum" gestempelten Wörtchen verhält es sich nämlich so: Nachdem bis zu Anfang des 16. Cap. die Erzählung in rein objectiver Haltung durchgeführt worden, ohne dass eine persönliche Betheiligung des Erzählers an den berichteten Begebenheiten irgendwie hervorträte; nachdem demgemäss auch in den neun ersten Versen des Capitels der Bericht über die 2. Missionsreise, die Paulus nach 15, 40 und 16, 3 in Begleitung des Silas und des Timotheus machte, ohne alle subjective Färbung bis zur Ankunft der Reisenden in Troas und dem nächtlichen Gesichte des Apostels mitgetheilt worden, heisst es plötzlich v. 10, mitten im Fluss der Rede, ohne dass ein „Ich" darauf vorbereitet hätte: ὡς δὲ τὸ ὅραμα εἶδεν, εὐθέως ἐζητήσαμεν ἐξελθεῖν εἰς τὴν Μακεδονίαν, συμβιβάζοντες, ὅτι προςκέκληται ἡμᾶς ὁ κύριος εὐαγγελίσασθαι αὐτούς. Von hier an geht nun das „Wir" fort bis in die Mitte des philippischen Berichts, v. 17, wo es ebenso geräuschlos, wie es aufgetreten war, wieder verschwindet. Dieselbe Er-

scheinung bietet sich unter denselben Umständen noch zwei Mal in unserm Buche dar: Nachdem 20, 4 die Namen derjenigen, welche dem von Griechenland nach Syrien reisenden Paulus folgten, aufgeführt worden, lesen wir von ihnen im folgenden Verse: *οὗτοι δὲ προελθόντες ἔμενον ἡμᾶς ἐν Τρῳάδι.* Diese communicative Form der Erzählung macht dann 21, 18, wo gemeldet wird, Paulus sei *σὺν ἡμῖν* zum Jacobus gegangen, wieder der gewöhnlichen Schreibweise Platz, ohne dass der Zusammenhang auch nur im Mindesten dadurch gestört würde. Im Anfang des 27. Cap. endlich heisst es, nachdem das vorige mit der Aeusserung Agrippas: *ἀπολελύσθαι ἐδύνατο ὁ ἄνθρωπος οὗτος, εἰ μὴ ἐπεκέκλητο Καίσαρα* geschlossen, wiederum: *ὡς δὲ ἐκρίθη τοῦ ἀποπλεῖν ἡμᾶς εἰς τὴν Ἰταλίαν* etc. Und auch jetzt verbleibt das „Wir" nicht bis zu Ende des Buchs, sondern verstummt wieder, nachdem es den Apostel 28, 16 bis nach Rom begleitet hat.

Allerdings eine merkwürdige Erscheinung! Die Wichtigkeit desselben für unsere Untersuchung muss auch sofort einleuchten, wenn wir uns die Frage stellen: Wer ist in diesem „Wir" als Erzähler verborgen? Jedenfalls ersehen wir, dass an den Stellen, wo es sich findet, Jemand erzählt, der den Apostel auf denjenigen seiner Reisen, welche in dieser communicativen Redeform berichtet werden, als Reisegefährte begleitete. Schrader hat zwar im 5. Bande seines Werkes: „Der Apostel Paulus" in einer Bemerkung zu act. 16, 10 (pag. 549) die Vermuthung ausgesprochen, es liege in diesen Wirabschnitten nicht der Bericht eines wirklichen Augenzeugen vor, sondern der Verfasser der Apostelgeschichte habe sich an jenen Stellen der ersten Person Pluralis wahrscheinlich nur bedient, um „bemerklich zu machen, dass er die Begebenheiten, die er erzähle, zum Theil als Augenzeuge wisse, und sie überhaupt ihm nicht fern lägen", d. h. also, wie diese etwas dunklen Worte ausgelegt werden zu müssen scheinen, er selbst sei niemals in Wirklichkeit der Begleiter Pauli gewesen, sondern habe

nur durch die Fiction, als spreche er als Reisegefährte des Apostels, seine Erzählung glaubwürdiger machen wollen. Was Schrader nur als Vermuthung, als „wahrscheinlich“ hingestellt, hat Bruno Bauer mit der ihm eigenthümlichen derben Offenheit klar und deutlich ausgesprochen. Er kann die fingirte Situation des „armen“ und „unglücklichen Augenzeugen“, der gerade an solchen Stellen auftrete, deren Inhalt eine — noch dazu „misslungene Nachbildung“ und „gequälte Wiederholung“ der evangelischen und petrinischen Wundergeschichten sei, nur bedauern. „Dieser Augenzeuge,“ sagt er p. 132, „konnte die Ereignisse, deren Wahrheit er mit seinem Wir bekräftigt, nur in der idealen Welt schauen, die der Verfasser der Apostelgeschichte geschaffen und der Wunderwelt der Evangelien nachgebildet hat. D. h. er ist mit seinem Wir gemacht wie die Welt, in der er lebt und reist, die er sieht und bezeugt.“ Was Schradern zu seiner Vermuthung gedrängt, ist klar: die Lücken unsers Buches, die angeblichen Widersprüche desselben mit den paulinischen Briefen, besonders aber das Wunderbare seines Inhalts scheint ihm die Annahme, dass dasselbe von einem Begleiter des Apostels, also von einem Augenzeugen eines nicht geringen Theils der berichteten Begebenheiten verfasst sei, oder dass auch nur der Gesammtverfasser an den betreffenden Stellen den Bericht eines solchen aufgenommen habe, von selbst unmöglich zu machen. Von Bruno Bauer aber liess sich, bei seiner Ansicht von der freien Schöpferthätigkeit des Verfassers, von vorn herein keine andere Annahme über die Wirstücke erwarten. Ueber die Motive dieser Männer können wir hier im Beginn unserer Untersuchung natürlich noch nicht aburtheilen: die Würdigung derselben muss einem spätern Abschnitt vorbehalten bleiben. Jedenfalls ist es aber nicht nur unser Recht, sondern auch unsere Pflicht, wie bei allen andern Schriften, so auch hier den Angaben unsers Schriftstellers fürs Erste Vertrauen zu schenken, also anzunehmen, dass an den bewussten Stellen des letzten Theils

der Apostelgeschichte wirklich der Bericht eines Begleiters des Apostels Paulus vorliege. Ob wir dies Vorurtheil mit gutem Fug und Recht ergriffen haben, kann sich erst später herausstellen. Uebrigens können wir schon hier die Bemerkung nicht unterdrücken, wie übel eine Annahme, wie die von Schrader und Bruno Bauer, gerade bei unserm Verfasser angebracht scheint, dessen Character in dem deutlich ausgesprochenen Zwecke des Evangeliums (Luc. 1, 4: ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν) und in dem Geiste, der in der Erzählung von Ananias und Sapphira weht (act. 5, 1—11), auf das Klarste hervortritt. Zunächst also gilt für uns die ausser den beiden Genannten noch von Niemanden bestrittene Ansicht, dass in den Wirstücken wirklich ein Begleiter Pauli rede.

Wer ist nun derselbe?

Auch hier können wir auf den ersten Blick über die Antwort nicht den geringsten Zweifel hegen: Findet sich in einem Werke ein „Wir", ohne dass besonders dabei bemerkt wäre, es würden hier Worte eines Anderen mitgetheilt, so will der Verfasser dadurch andeuten, er sei an den erzählten Begebenheiten persönlich mitbetheiligt gewesen; verschwindet aber die erste Person wieder, so geht daraus hervor, dass er nicht mehr aus Augenzeugenschaft redet, wenigstens nicht mehr als Augenzeuge angesehen werden will. Aus dem Auftreten des „Wir" act. 16, 10 würden wir also ersehen, dass der Verfasser unsers Buchs in Troas selbst zu Paulus und seinen Gefährten gestossen sei und sie fortan, so lange er in der ersten Person Pluralis redet, bis Philippi, begleitet habe; daraus hingegen, dass es von 16, 17 an verstummt und die Gefangennehmung des „Paulus und Silas" sowie deren Befreiung und Abreise wieder in der 3. Person erzählt werden, würden wir erkennen, dass er nicht mit diesen gefangen genommen und diese ohne ihn von Philippi abgereist seien. Ebenso würden wir daraus, dass Pauli Reise von Philippi nach Jerusalem (20, 4—21, 18) sowie die von Cäsarea nach

Rom (27, 1 — 28, 16) wieder in communicativer Redeform beschrieben werden, mit Recht zu schliessen glauben, unser Schriftsteller habe den Apostel wieder auf beiden Reisen begleitet. Es käme demnach zur Erforschung des Verfassers der Apostelgeschichte nur darauf an, zu ermitteln, wer dieser Begleiter Pauli gewesen.

In der That hat diese aus unbefangener Anschauung der Sache hervorgegangene, jedenfalls höchst natürliche Auffassung in der Kirche von Irenäus an bis in die neuere Zeit widerspruchslos geherrscht. Erst in der neuesten Zeit haben Einige in dem unvorbereiteten Erscheinen und Verschwinden des „Wir", sowie in der sonstigen Beschaffenheit der Apostelgeschichte Grund genug zu finden geglaubt, an dieser natürlichsten aller Erklärungen zu zweifeln, und sind auf den Gedanken gekommen, der Verfasser möge wohl, wie er überhaupt sein ganzes Werk aus vorgefundenen schriftlichen Materialien zusammengesetzt zu haben scheine, so auch die Wirpartieen aus Reiseberichten eines damaligen Begleiters Pauli wörtlich aufgenommen haben. Es ist diese Ansicht zuerst von Königsmann ausgesprochen worden. Derselbe behauptet nämlich in seinem Programm de fontibus commentariorum sacrorum, qui Lucae nomen praeferunt, deque eorum consilio et aetate 1798 (in Pott's sylloge comment. theol. pag. 231): Et Lucas quidem in illo exemplarium suorum fideliter exprimendorum studio usque eo processit, ut sineret etiam inde ab act. 16, 10 auctorem narrationis a se repetitae haud raro ex sua persona loqui, quasi non tam hic, quam ipse itinerum ibi expositorum fuisset comes.

Weitere Verbreitung hat indess diese Ansicht, die von ihrem Erfinder nicht weiter mit Gründen versehen wurde, erst durch Schleiermacher's Vorlesungen über die Einleitung ins Neue Testament gefunden. In denselben (pag. 348) behauptete er nämlich, die Sache stehe so: „Wenn vorher schon ausgemacht wäre, dass die Apostelgeschichte ein Originalwerk sei, so würde er zugeben, dass der Begleiter des

Paulus der Verfasser sei. Wenn dies aber nicht ausgemacht sei, sondern der Verfasser vorgefundene Materialien zusammengestellt und verbunden habe, so beweise das „Wir“ weiter Nichts, als dass einige Materialien von der Art seien, dass ihr Verfasser als Augenzeuge erzähle, andere aber nicht so.“ Allerdings hat Schleiermacher darin Recht: lässt sich nachweisen, dass unser Buch ein Originalwerk, das heisst, ein in seinen Haupttheilen von ein und demselben Verfasser herrührendes, nicht aus schon vorhandenen schriftlichen Denkmälern bloss zusammengesetztes, sondern aus Einem Gusse geschriebenes, in sich zusammenhängendes Werk ist, so kann man vernünftigerweise nicht daran zweifeln, dass in dem mit „Wir“ erzählenden Begleiter Pauli der Verfasser der Apostelgeschichte verborgen ist. Sind hingegen deutliche Spuren vorhanden, dass die übrigen Theile des Buches aus schon vorhandenen Materialien zusammenhangslos und so, dass eins das andere ignorirt, an einander gereiht sind, so ist damit freilich die Möglichkeit gegeben, dass der Verfasser auch diejenigen Stücke, in denen sich die erste Person Pluralis befindet, aus einem fremden Reisebericht aufgenommen habe, dass er also nicht selbst jener Gefährte des Apostels sei. Aber auch nur die Möglichkeit. Nothwendig wäre es offenbar auch dann noch nicht! denn warum sollte es unmöglich sein, dass der Verfasser für die übrigen Partieen zwar schriftliche Quellen benutzt hätte, die Begebenheiten des letzten Theils dagegen als Augenzeuge beschriebe? Jedenfalls müssten also auch dann noch Anzeichen aus der innern Beschaffenheit der Wirabschnitte selbst hinzukommen, um zu der Gewissheit zu gelangen, dass auch sie, wie die übrigen Theile des Buchs, aus schon vorhandenen Quellen eingerückt seien. Auffallend ist es in dieser Hinsicht, dass Schleiermacher, obgleich er nach den oben angeführten Worten sagt: „da müssen wir also zusehen, wie es um dies Merkmal (der Originalität des Buchs nämlich) steht“, doch sich nicht sofort zur Betrachtung der übrigen Stücke, wie es nach

seinem Ausspruche zu erwarten gewesen wäre, sondern zu den Wirabschnitten selbst wendet, und erst nachdem er durch ihre Betrachtung es wahrscheinlich gefunden, dass sie nicht vom Gesammtverfasser herrühren, sich nach Indicationen der Zusammengesetztheit der übrigen Theile unsers Buchs umsieht, um dadurch den Gebrauch der ersten Person Pluralis, wie er sich nach seiner Ansicht in den Wirpartieen findet, bestätigen zu lassen. Wenn aber auch Schleiermacher selbst in diesem Verfahren seiner oben ausgesprochenen Methode nicht ganz treu geblieben zu sein scheint, so muss diese doch für die Untersuchung über den Ursprung der Apostelgeschichte als die allein naturgemässe und richtige anerkannt werden: bevor wir uns aus der Betrachtung der innern Beschaffenheit der Wirstücke ein entschiedenes Urtheil über dieselben bilden, müssen wir uns durch die Erforschung des Characters des ganzen Buchs eine Ansicht darüber zu gewinnen suchen, ob dasselbe ein Originalwerk sei, oder nicht, ob es also wahrscheinlich, oder auch nur möglich sei, dass der Verfasser fremde Schriften, wie jenen vermeintlichen Reisebericht, wörtlich in sein Werk aufgenommen habe, oder nicht.

So werden wir zur Beantwortung der Frage nach der Entstehung unsers Buchs zur Untersuchung über die Composition desselben geführt, sofern wir nämlich bei diesem Worte an den Gegensatz des Einheitlichen und des Zusammengesetzten denken. Wir werden aber auch noch in einem andern Sinne von der Composition der Apostelgeschichte zu handeln haben. Für den Fall nämlich, dass sich zeigen sollte, der in dem „Wir" Erzählende dürfe von dem Gesammtverfasser nicht getrennt werden, könnte sich ja eben die Vermuthung Schraders und Bruno Bauers, an welche die Ansicht Baurs und Zellers nahe heranstreift, aufdrängen, ob der Verfasser nicht vielleicht willkürlicher, betrügerischer Weise in der ersten Person gesprochen, ohne dass er selbst jemals Begleiter des Apostels Paulus gewesen wäre. Die Entscheidung hierüber kann aber nur, wie

es auch von den genannten Gelehrten geschieht, aus dem Zweck, den historischen oder nichthistorischen Motiven unsers Buches getroffen werden. Nachdem wir also die Untersuchung über die Composition der Apostelgeschichte in dem ersten oben angegebenen Sinne beendigt, müssen wir, bevor wir die über die Entstehung derselben wieder aufnehmen können, zunächst noch die Composition unsers Buches nach Zweck und Absicht desselben zu erkennen suchen.

Zeller hat in seiner Untersuchung über die Composition der Acta den umgekehrten Weg eingeschlagen. Er hat nämlich die aus dem „Wir" sich ergebende, eigentlich doch die Composition des Buches betreffende Frage, ob „die Apostelgeschichte das Werk Eines Verfassers" sei, erst in dem 4. Artikel über „den Ursprung der Apostelgeschichte" behandelt, nachdem er „die litterarische Untersuchung über den Zweck und die Motive" derselben, begründet durch „die historische Kritik des Berichteten", vorangehen lassen. Wenn nun aber Zeller selbst diesen Weg darum eingeschlagen zu haben gesteht, weil es uns „sowohl über den Ursprung, als über den Zweck unserer Schrift, von ihr selbst abgesehen, so ganz an höheren und zuverlässigen Nachrichten fehle, dass wir hinsichtlich beider Puncte ausschliesslich an die in ihr selbst liegenden Anzeichen gewiesen" seien (Jahrg. 1849 pag. 2), so hätte er sich doch nicht verbergen können, dass er sich zuerst zum Bewusstsein bringen musste, wofür unsre Schrift vermöge „der in ihr selbst liegenden Anzeichen" gehalten sein will, und dann erst, ob sie sich mit Recht für das ausgebe, wofür sie gehalten werden will. Dass aber unser Buch durch das „Wir" des letzten Theils bestimmte Ansprüche mache, ist eben so wenig zu leugnen. Die zur Erforschung der Entstehung der Apostelgeschichte unternommene Untersuchung über die Composition derselben muss sich daher zuerst damit beschäftigen, ins Reine zu bringen, welche Ansprüche die Schrift selbst macht,

und zwar, ob die seit den ältesten Zeiten darüber herrschende Ansicht von der Identität des Gesammtverfassers und des in der ersten Person Pluralis Erzählenden richtig ist; und dann erst, ob dieselbe mit dem Zweck und der Absicht unsrer Schrift übereinstimmt. Man könnte freilich sagen, es komme auf die Stellung beider Theile nicht viel an, da ja doch der eine den andern „ergänzen" müsse; aber die Vorausstellung der Untersuchung über die Einheit des Verfassers ist nicht bloss aus allgemeinen kritischen Gründen vorzuziehen, sondern sie ist auch deswegen von Gewicht, weil man für den Fall, dass sich die Einheit herausstellen sollte, mit ganz anderer Vorsicht und Besonnenheit an die Critik des Inhalts und die Bestimmung des Zwecks geht, als wenn man sich ohne Weiteres daran gibt, den Inhalt zu kritisiren und auf Grund dieser Kritik einen beliebigen Zweck des Buches aufzufinden.

ERSTER THEIL.

Die Composition der Apostelgeschichte.

Abschnitt I.

Die Einheit des Verfassers.

Einleitung.

Geschichte dieser Untersuchung.

Dass wir, bevor wir uns selbst eine Ansicht über Einheit oder Zusammengesetztheit der Apostelgeschichte bilden, die Geschichte über diesen Punct befragen, liegt natürlich im Interesse unserer Untersuchung: Die Geschichte übt eine unparteiische, gerechte Critik. Ihren Andeutungen folgend, werden wir in unserm Urtheil sicherer auftreten können.

Die Alten haben, wie bekannt, stets als selbstverständlich vorausgesetzt, dass unser ganzes Werk einem und demselben Verfasser, dem mit „Wir" erzählenden Begleiter des Apostels Paulus, zuzuschreiben sei. Denn wenn sie ihm auch die Hülfe des Petrus oder Paulus angedeihen lassen, so bezieht sich das doch mehr auf den Inhalt, als auf die Form, wie z. B. Athanasius in seiner Synopsis sagt: *τὰς πράξεις τῶν ἀποστόλων ὑπηγόρευσε μὲν Πέτρος ὁ ἀπόστολος, συνεγράψατο δὲ ὁ αὐτὸς Λουκᾶς.*

Dass Königsmann die ganze Apostelgeschichte aus vorgefundenen schriftlichen Quellen zusammengestellt sein

liess, haben wir schon oben bemerkt. Er hat jedoch seine Ansicht nur durch eine eigenthümliche Auffassung des Prologs des Evangeliums zu stützen gesucht, auf welche wir unten bei der Auslegung des letzteren zurückkommen werden.

Der Erste, der mit Bewusstsein genauer auf unsre Frage einging, war Eichhorn. Derselbe hat in seiner „Einleitung ins Neue Testament“ 1810, in dem Abschnitt über die „Quellen der Apostelgeschichte“ (2. Bd. pag. 30 ff.) eine sehr sorgfältige Untersuchung über „die innere Beschaffenheit“ unseres Buches angestellt. Merkwürdig, dass dieser scharfsinnige Kritiker, dem doch auch Niemand in diesem Puncte Unbefangenheit absprechen wird, die Ansicht der Alten auf das Entschiedenste vertheidigt hat. „Wiche etwa der erste Theil“, sagt Eichhorn p. 33, „von den beiden andern in Sprache, Einkleidung und Darstellungsart auffallend ab, so liessen sich vielleicht diese Eigenthümlichkeiten aus dem Einfluss der gebrauchten Quellen auf den Schriftsteller erklären.“ Aber er findet, dass „durch die ganze Apostelgeschichte derselbe Stil, dieselbe Manier, dieselbe Methode und Weise herrscht.“ (pag. 35.) Nicht einmal die Reden, welche man am ersten für eingerückte Documente halten könnte, scheinen ihm „von einer fremden Hand, sondern von dem ausgearbeitet zu sein, von welchem das ganze Buch nach seinen drei Theilen herrührt.“ Das beweisen ihm, abgesehen von der Gleichheit des Stils, „einzelne in den Reden vorkommende Umstände“, und dass sie, „ob sie gleich verschiedenen Personen in den Mund gelegt worden, doch einem und demselben Typus folgen, einerlei Beweisart brauchen, und soviel unter sich gemein haben, dass sie sich dadurch als Reden eines und desselben Schriftstellers erproben.“ (pag. 38.) Dieser Umstände wegen ist es daher für Eichhorn „höchst wahrscheinlich, dass Lucas durch die ganze Apostelgeschichte als selbstständiger und von allen fremden Werken unabhängiger Schriftsteller schreibe.“ Und in dieser Ansicht wird er „durch die Gleichheit des Stils befestigt, welche

sich durch die ganze Apostelgeschichte, durch Reden, Briefe und historische Abschnitte, hindurchzieht", sowie dadurch, dass „durch das ganze Buch in den Anführungen des Alten Testaments ein gleiches Verhältniss zwischen dem griechischen Text der Septuaginta und dem des Lucas herrscht." (pag. 43.)

Dass Schleiermacher in seinen Vorlesungen über das Neue Testament wieder die entgegengesetzte Ansicht aufstellte, haben wir auch schon oben erwähnt. Da er dieselbe zuerst mit mehreren Argumenten ausführlich begründet und sie dadurch für Viele in unserer Zeit probabel gemacht hat, müssen wir uns auf seine Ausführung etwas näher einlassen.

Wie schon Königsmann, so geht auch Schleiermacher in seinem Urtheil über die Composition der Apostelgeschichte (cf. pag. 344 ff.) von dem Prolog des Evangeliums aus. Indem er nämlich die Acta als die Fortsetzung desselben betrachtet, glaubt er sich auch berechtigt, den Prolog des Evangeliums auf dessen Fortsetzung zu beziehen. Indem er also in den *πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν πράγματα* (Luc. 1, 1) auch „das nach der Himmelfahrt Christi Geschehene" begriffen denkt, muss er von diesem auch das *πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν* gelten lassen. Demnach hatte der Verfasser kleinere schriftliche Aufzeichnungen nicht nur für die evangelische, sondern auch für die apostolische Geschichte schon vorgefunden. In dieser Erwähnung fremder Schriften findet nun Schleiermacher auch die Benutzung derselben angedeutet und setzt, hierauf gestützt, die Thätigkeit des Verfassers wesentlich darin, dass er die vorhandenen Materialien gesammelt und in gehörige Ordnung gebracht habe.

Schon, dass die Bekehrungsgeschichte Pauli nicht weniger als dreimal vorkommt, ohne dass bei der späteren Erzählung auf die frühere verwiesen würde, scheint ihm diese Vermuthung der Zusammengesetztheit der Apostelgeschichte „im höchsten Grade zu befördern", zumal, da

die verschiedenen Berichte über die genannte Geschichte seiner Ansicht nach „nicht recht mit einander übereinstimmen.“ Ebenso, dass die Vision des Petrus doppelt erzählt wird, und „noch dazu so kurz nach einander“: act. 10, 9 ff. und 11, 5 ff. (pag. 350). Um nun aber seine Ansicht von der Composition unseres Buches zu erproben, untersucht er, „ob es in ihm solche Stellen gebe, aus denen sich mit überwiegender Wahrscheinlichkeit nachweisen lasse, dass einzelne Erzählungen von den früheren Nichts wissen, sich einander ignoriren, oder umgekehrt, ob sich solche Stellen finden, welche auf eine das Ganze umfassende Anlage hinweisen“ (pag. 351). Zu den Stellen der ersten Art, wo ihm also ein neuer Abschnitt zu beginnen scheint, rechnet er z. B. den Anfang des 3. Capitels, wo auf „ein allgemeines Bild eines ganz unbestimmten Zeitraums ein ganz einzelnes Wunder aus derselben Zeit“ folge, ohne mit dem Vorigen in irgend eine Verbindung gesetzt zu sein. Eine zweite Stelle der Art ist ihm 4, 32 ff., wo wir „eine ganz ähnliche allgemeine Beschreibung, wie am Ende des 2. Capitels“ finden, ohne dass auf diese zurückgewiesen würde. Ferner werde im Anfange des 6. Capitels, wo die Wahl des Diakonen durch den Verdacht des Hellenisten, ihre Wittwen würden bei der täglichen Unterstützung übersehen, motivirt wird, ein anderer Zustand vorausgesetzt, als der sei, welcher in jenen beiden allgemeinen Stellen, wo von Gütergemeinschaft die Rede sei, beschrieben werde: man sehe also, „dass diese spätere Erzählung von der früheren Nichts wisse, und dass der Zusammensteller an eine Ausgleichung nicht dachte“ (pag. 353). Aehnliches schliesst Schleiermacher aus dem Verhältnisse, in dem der Anfang des 13. Capitels zu dem Schlusse des 12. stehe: dort sei von Barnabas und Saulus gar nicht so die Rede, als es nach dem vorigen Verse, wo sie zusammen genannt seien, zu erwarten gewesen wäre. „Sehr entscheidend“ sind ihm in dieser Hinsicht auch die ephesinischen Geschichten: 18, 18 ff. werde die Ankunft des Paulus in Ephesus und sein

bei der Abreise gegebenes Versprechen, dorthin zurückzukehren, erwähnt, 19, 1 aber heisse es nur, Paulus sei nach Ephesus gekommen; „dass er wieder dorthin gekommen, werde gar nicht gesagt“. Es müsse also diese Erzählung von der vorigen ursprünglich nichts gewusst haben. Dasselbe finde bei der Erzählung von den Johannisjüngern 19, 1 ff. Statt: „offenbar“ seien diese Begebenheiten „schon bei Pauli erster Anwesenheit geschehen“, und doch scheine es im Vergleich mit dem Vorhergehenden, dass Paulus damals zum zweiten Male in Ephesus gewesen. Dies lasse sich „nur dadurch erklären, dass die vorige Erzählung abgebrochen sei, und nun eine zweite davon unabhängige, welche auch von dem Aufenthalte in Ephesus spreche, beginne“. (pag. 354 f.)

„Diese wenigen Puncte“, meint Schleiermacher, „brauche man sich nur recht zu vergegenwärtigen, um sich zu überzeugen, dass die Acta aus einzelnen Erzählungen zusammengesetzt“ seien (pag. 355). „Ein Schein von Organisation“ sei freilich vorhanden, wenn man Jerusalem und Antiochia als Mittelpuncte des Ganzen, jenes für den ersten, dieses („als Ausgangs- und Endpunct der Missionsreisen Pauli“) für den zweiten Theil betrachte. Aber dieser Schein „verschwinde bei näherer Betrachtung“ (p. 357). Im letzten Theile müsse man „diese Einheit nur mühsam heraussuchen“, denn „nur ganz beiläufig“ werde erzählt, dass Paulus wieder nach Antiochien zurückgekommen sei (18, 22). Im ersten Theile könnten zwar das Pfingstfest und der Tod des Stephanus, jenes als „Keim der innern Geschichte“, dieser als „Veranlassung der weitern Verbreitung des Christenthums“, Centralpuncte zu bilden scheinen. Aber Capp. 1 — 6 werde „ein fortlaufender Zusammenhang gar nicht beabsichtigt, sondern nur ein ἀπομνημόνευμα an das andere gereiht“. Im zweiten Abschnitte sei freilich eine Stelle, die einzige, welche „den Keim einer Reihe von Darstellungen in sich zu schliessen“ scheine und „also für eine historische Composition sprechen würde“: 7, 58 und

8, 1—3. Aber das sehe auch nur so aus. Jedenfalls seien die einzelnen Angaben als Einleitung zum Folgenden „im höchsten Grade unvollständig". Wenn die durch Stephani Steinigung veranlasste Verbreitung des Christenthums 8, 1 „ordentlich hätte eingeleitet werden sollen", so hätten dort nicht nur Judäa und Samaria, sondern auch das 9, 31 auftretende Galiläa und das 9, 1 erwähnte Damaskus, sowie die 11, 19 genannten Gegenden, Phönizien, Cypern und Antiochia, als solche, wohin das Christenthum in Folge jener Steinigung zerstreut worden seien, zusammengefasst werden müssen. Nun werde aber 9, 1 erwähnt, dass Saulus sich habe Briefe nach Damaskus geben lassen, um die dortigen Christen zu verfolgen; „wie diese aber dorthin gekommen, davon sei gar nicht die Rede". Ebenso werde 9, 31 gesagt, dass die Gemeinden in Judäa, Samaria und Galiläa Ruhe gehabt hätten, von der Entstehung der Gemeinden in Galiläa aber werde Nichts berichtet. 13, 4 endlich werde erzählt, dass Barnabas und Saulus nach Cypern gekommen, es sei aber „keine Spur davon vorhanden, dass dort schon Christen gewesen", was doch 11, 19 berichtet worden, ebenso wenig, wie 15, 39, wo Cypern noch einmal berührt werde. Es sei also die Stelle 7, 58; 8, 1—3 kein „Centralpunct", sondern „nur ein solcher Uebergang", wie ihn Jemand mache, „der einzelne Erzählungen an einander reihe, aber nur an das zunächst Liegende gedacht habe". Dafür spreche ganz besonders die Bemerkung 8, 1: es seien Alle aus Jerusalem zerstreut worden *πλὴν τῶν ἀποστόλων*. Wenn man nämlich bedenke, „wie man sich bei einer Verfolgung immer vorzüglich an die Häupter halte, so müsse man es höchst unwahrscheinlich finden, dass die Apostel unangefochten dort geblieben seien" (p. 359). Man sehe vielmehr, „wie der Anordner", als er die Erzählung fand, Philippus sei nach Samarien gekommen, und die Apostel hätten ihm aus Jerusalem den Petrus und Johannes nachgeschickt (8, 14), sich „gedacht habe, die Apostel seien in Jerusalem zurückgeblieben", und daher jene Bemerkung

eingeschoben habe, „um diese Absendung mit der vorher erzählten Zerstreuung zu verknüpfen“. Endlich, sollte die bewusste Stelle „ein absichtlich hingestellter Centralpunct“ sein, so lasse es sich nicht denken, wie sie selbst so ohne Zusammenhang sei, indem weder das, was den Stephanus, noch das, was den Paulus betreffe, zusammengestellt sei.

So glaubt nun Schleiermacher allen „Schein von Organisation“ aus der Apostelgeschichte hinweggeschafft und deren Zusammensetzung aus einzelnen, für sich bestehenden Erzählungen nachgewiesen zu haben. Demgemäss kann er auch aus dem Eintreten und Verschwinden der ersten Person in einigen Stücken des letzten Theils „nichts Anderes schliessen, als dass solche Erzählungen in den Actis sind, bei welchen Jemand in der ersten Person, und andere, in welchen er in der dritten erzählt“ (p. 349). Er meint, wenn der Verfasser unseres Buches an den Stellen, wo das „Wir“ auftrete, zu Paulus gestossen wäre, und sich da, wo es wieder verschwinde, von ihm getrennt hätte, „müsste er dies doch mehr von einander geschieden haben, er müsste gesagt haben: Hier kam ich dazu, und nun ging ich weg“, wie er auch den Eintritt und Abschied anderer Personen ausdrücklich bemerke. Bestärkt daher durch das Resultat der Untersuchung über die übrigen Theile des Buchs, nimmt er auch hier an, der Verfasser habe eine ihm vorliegende Schrift, und zwar einen Reisebericht des Timotheus, wörtlich in sein Werk aufgenommen.

Von welcher Beschaffenheit denkt sich nun aber Schleiermacher die übrigen Quellen, welche der Verfasser der Apostelgeschichte seiner Ansicht nach zusammengestellt haben soll? Dass dieser Schriften, wie die *πράξεις Πέτρου* und dergleichen vor sich gehabt, kann er sich natürlich nicht denken. Was ihm „von jenem Schein von Organisation doch Wahres übrig bleibt, was man sich nicht verbergen kann“, ist, dass der erste Theil aus solchen Elementen besteht, die in Jerusalem und Antiochia ursprünglich mussten entstanden sein und auch nur von dort aus konnten

gesammelt werden. Zu den jerusalemischen Aufsätzen gehören ihm ausser denen, welche von der Entstehung und Ausbildung der dortigen Gemeinde handeln, (capp. 1—7) auch, „da Jerusalem die Metropole aller Gemeinden in Palästina wurde, die Nachrichten von der Verbreitung des Christenthums in Palästina", wie die von der Wirksamkeit des Philippus in Samarien (8, 4—40), welche durch Petrus und Johannes nach Jerusalem kamen, und die von der Wirksamkeit des Petrus in Judäa, Galiläa und Samaria (9, 31—11, 18). Zu den antiochenischen dagegen zählt er die mittleren Aufsätze (11, 19—cap. 16), indem ihm diese, wie z. B. die Geschichte vom Apostelconvent cap. 15 aus „den öffentlichen Dokumenten der Gemeinde zu Antiochia" genommen scheinen. Dazu kommt endlich, wie schon oben bemerkt, für den letzten Theil „ein Reisejournal, welches unmittelbar nachdem die Reise vollbracht war, wo noch Alles im frischesten Gedächtniss war, niedergeschrieben wurde." Da dies sich aber meist um die kleinasiatischen Gemeinden herumbewegt, so nimmt also Schleiermacher palästinensische, syrische und kleinasiatische Aufsätze als Quellen der Acta an und lässt den Zusammensteller derselben in allen diesen Gegenden oder an „einem Hauptpuncte, von welchem aus nach den anderen ein genauer Zusammenhang Statt fand", Behufs ihrer Sammlung verweilen (cf. pag. 360 ff.).

Diese von Schleiermacher mit gewohntem Scharfsinn vertheidigte Ansicht fand bald manchen Beifall. Obgleich er seine Vorlesungen über die Einleitung ins Neue Testament erst im Wintersemester 1829—30 zum ersten Male hielt, so stand ihm doch wohl seine Ansicht von der Zusammensetzung der Apostelgeschichte, die ja nur eine Consequenz von dem war, was er 1817 in seinem Werke „über die Schriften des Lucas" (erster und letzter Theil) über das Evangelium Lucä veröffentlicht hatte, schon lange vorher fest, und es war daher wahrscheinlich auf des Freundes Anregung, dass de Wette in seinem 1826 herausgegebenen

„Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des Neuen Testaments“ in Beziehung auf den letzten Theil der Apostelgeschichte erklärte: „Es bleibt noch die Möglichkeit übrig, dass jene Stellen, wo der Erzähler von sich selber als Theilnehmer der Geschichte redet, einer fremden, von ihm eingeschalteten Denkschrift angehören“. Bestimmteres bringt er über die Quellen unseres Buches noch nicht bei, am wenigsten über die des ersten Theils. Bemerkenswerth ist aber, was er schon damals hinzufügte: „Wenn Lucas“, sagt er, „wie allerdings glaublich, schriftliche Quellen benutzt hat, so hat er sie frei bearbeitet und in ein Ganzes verschmolzen, denn überall ist mit wenigen Ausnahmen Zusammenhang und Rückbeziehung, und die Eigenthümlichkeit des Schriftstellers ist von Anfang an dieselbe“. Offenbar ist hier die Ansicht Schleiermachers, welcher die Thätigkeit in ein blosses Zusammenstellen der vorgefundenen Materialien setzte, bedeutend modificirt. De Wette hat sich durch die Gleichheit der Sprache und durch den Zusammenhang in allen Theilen des Buchs genöthigt gesehen, der freieren Thätigkeit des Verfassers nicht geringe Concessionen zu machen. Schleiermacher polemisirt zwar in einem besonderen Abschnitte seiner Vorlesungen (§. 90) gegen de Wette's Modificationen seiner Ansicht; wie bedeutungsvoll dieselben aber für uns sein müssen, geht aus der allgemeinen Natur solcher Modificationen hervor, indem dieselben nur durch die Gewalt der Thatsachen abgedrungen zu sein pflegen. In den spätern Ausgaben seiner Einleitung vertheidigt zwar de Wette noch immer seine Ansicht, bestimmt dieselbe sogar näher dahin, dass „mit grosser Wahrscheinlichkeit“ unter dem 16, 10 eintretenden Augenzeugen Timotheus zu denken, und dass „die hervortretende Geschichte des Petrus aus einer Schrift über diesen Apostel“, sowie „Capp. 13. 14 vielleicht aus einem besonderen Missionsbericht, Cap. 7 endlich aus einer Denkschrift über Stephanus geschöpft“ sei; ber aus der ganzen Art und Weise der Darstellung seiner

Ansicht (besonders in der neuesten Ausgabe 1848) sieht man deutlich, wie zweifelhaft er selbst über diese ganze Quellentheorie geworden ist.

Im Allgemeinen hat Schleiermachers Auffassung des „Wir“ ihrer Neuheit wegen die meiste Besprechung, sowohl Vertheidigung als Widerlegung, gefunden. Im Jahre 1836 bekannte sich Bleek in seiner Recension der unten noch näher zu berücksichtigenden Mayerhoff'schen Schrift in den theologischen Studien und Critiken zu Schleiermachers Ansicht. Auch er sucht ausführlich nachzuweisen, dass der Verfasser der Apostelgeschichte im letzten Theil einen Reisebericht des Timotheus aufgenommen, für den ersten aber „eine Schrift, welche speciell die Geschichte des Apostels Petrus zum Gegenstand hatte“, benutzt und Capp. 13. 14. aus einem „Missionsberichte Pauli selbst oder eines seiner Begleiter an die antiochenische Gemeinde“ geschöpft habe. Aber auch er muss die Schleiermachersche Ansicht dahin modifiziren, „dass derjenige, welcher die Apostelgeschichte dem Theophilus geschickt, wirklich als Verfasser derselben angesehen werden darf, welcher sich auf das Sammeln nicht bis soweit beschränkt hat, dass er nur, was er schon schriftlich vorfand, wörtlich aufgenommen, und an einander gereiht hätte, sondern der selbst, wenn er etwas aus schriftlichen Quellen schöpfte, dieses bis zu einem gewissen Grade verarbeitete und demselben wenigstens theilweise das Gepräge seiner Eigenthümlichkeit aufdrückte“ (pag. 1034. 35).

Im folgenden Jahre vertheidigte Ulrich speciell die Timotheus-Hypothese in einem Aufsatz in den theologischen Studien und Critiken (1837) unter der Aufschrift: „Kommt Lucas wirklich in der Apostelgeschichte vor?“

Am consequentesten aber hat Schwanbeck in seinem „kritischen Versuch über die Quellen der Schriften des Lukas, erster (und letzter) Band: über die Quellen der Apostelgeschichte“ 1847, die Ansicht Schleiermachers durchgeführt. Freilich stimmt er mit demselben nicht darin über-

ein, dass er denjenigen, welcher in dem letzten Theil unseres Buches als Augenzeuge redet, für den Timotheus hält, indem er in ihm vielmehr den andern Begleiter des Paulus, den Silas, sieht. Aber darin ist er doch der treueste Nachfolger Schleiermachers, dass er für alle Theile der Apostelgeschichte die Quellenschriften, aus denen sie genommen sein sollen, bestimmt zu bezeichnen versucht. Als solche nimmt er nämlich ausser „den Memoiren des Silas“, die er schon mit dem 15. Cap. beginnen lässt, eine „Biographie des Petrus“, eine „rhetorische Arbeit über den Tod des Stephanus“, und endlich für die Abschnitte 4, 36. 37; 9, 1—30; 11, 16—30; 12, 25—15, 4, in welchen von Paulus und Barnabas die Rede ist, „eine Biographie des Barnabas“ an. Freilich scheinen an ihm die durch Schleiermacher hervorgerufenen Untersuchungen über Sprache und Zusammenhang der Apostelgeschichte spurlos vorübergegangen zu sein, denn ihm „erscheint der Verfasser wesentlich als ein Compilator“ (pag. 253), welcher die genannten Quellen nur, und zwar oft ungeschickt genug, zusammengestellt habe.

Auf der anderen Seite hat es aber auch nicht an Widerspruch gegen Schleiermachers Ansicht gefehlt. Die erste hierhergehörige Schrift ist zugleich die merkwürdigste, indem sie die Schwierigkeiten, mit welchen die genannte Ansicht zu kämpfen hat, ganz besonders klar vor Augen gestellt und desshalb auch die in der Folge entstandenen Modificationen derselben, wenn auch nicht allein hervorgerufen, so doch stark befördert hat: wir meinen die Abhandlung Mayerhoffs „über den Zweck, die Quellen und den Verfasser der Apostelgeschichte“, welche er seiner „historisch-kritischen Einleitung in die petrinischen Schriften“ 1835 vorausgeschickt hat. Ausgehend von der Vermuthung Schleiermachers, der Begleiter Pauli, der in den Wirstükken erzähle, sei Timotheus, kommt er, indem er nachweist, dass die Composition der Apostelgeschichte von einem bestimmten, einheitlichen Zwecke durchdrungen und

„die Darstellungsweise und Sprache“ des letzten Theils mit der des ersten und des Evangeliums durchaus übereinstimmend sei, zu dem Resultat, dass das ganze Werk nur Einen Verfasser haben könne, dass also Timotheus nicht nur Verfasser der Wirabschnitte und überhaupt des letzten Theils, sondern der ganzen Apostelgeschichte und des Evangeliums sei. Durch die „überall wiederkehrenden Spracheigenthümlichkeiten“ sieht er sich auch genöthigt, „die Quellen des Schreibers auch da, wo er nicht zugegen war, für die Geschichtsschreibung und kleinere dazwischen geschobene Reden auf eine mündliche Tradition zurückzuführen, für die grösseren Redeabschnitte im ersten Theile vielleicht auf schriftliche Aufzeichnungen, die er aber auch nicht knechtisch benutzt haben kann“ (pag. 26). Mayerhoff betrachtet also unser Buch, wie Eichhorn, als ein von schriftlichen Quellen im Allgemeinen unabhängiges, aus Einer Feder geflossenes Originalwerk, das sich auch durch seinen festen, innern Zusammenhang als ein abgerundetes Ganzes zeigt. Er hat somit über die Apostelgeschichte eine Ansicht aufgestellt, welche der Schleiermacherschen schnurstracks entgegengesetzt ist. Ob er mit seiner Behauptung über die Person des Verfassers Recht oder Unrecht habe, ist eine ganz untergeordnete Frage, die uns auch hier nichts angeht. Hier kommt es nur darauf an, dass er der Erste gewesen ist, der nach Schleiermacher und als Zuhörer desselben wohl bekannt mit seinen Argumenten für die entgegengesetzte Ansicht, die Identität des mit „Wir“ erzählenden Augenzeugen mit dem Verfasser des ganzen Buchs durch Nachweisung einer durchgreifenden Originalität desselben zu behaupten gewagt hat.

Der Sache nach ist ferner Schleiermachers Ansicht von Credner in seiner Einleitung in das Neue Testament 1836 bestritten worden, obgleich er seine Angriffe nur gegen Königsmann und Andere (cf. p. 282) richtet. Credner hat sich besonders dadurch verdient gemacht, dass er zuerst die „zahllose“ Uebereinstimmung des Evangeliums und der

Apostelgeschichte, sowie der einzelnen Theile der letzteren, in sprachlicher Beziehung ausführlich nachgewiesen hat (p. 132 ff.). Demnach erweist sich ihm die Annahme, „dass mehr oder weniger der grösste Theil der Apostelgeschichte aus schriftlichen Quellen entnommen sei: der erste Theil aus einer Schrift über Petrus, das 13. 14. Kapitel aus einer besonderen Schrift, und die Angaben über des Paulus Reisen aus einem Reisejournale und dergl.“, als unhaltbar (p. 282). Vielmehr beweist ihm „die durchweg sich zeigende Gleichheit des Ausdrucks und Einheit des Plans, dass Lucas in seiner Darstellung selbstständig zu Werke geht“ (p. 283). Gleichwohl will er mit Rücksicht auf den auch für die Apostelgeschichte gültigen Prolog des Evangeliums „schriftliche Aufzeichnungen“ als Quellen derselben nicht ausgeschlossen wissen (pag. 280).

In der Folge sind gegen Schleiermacher und besonders gegen seine Timotheushypothese Schneckenburger in den „einleitenden Bemerkungen“ zu seiner Schrift „über den Zweck der Apostelgeschichte“ 1841 (pag. 17—44) und Ebrard in seiner „wissenschaftlichen Critik der evangelischen Geschichte“, in dem Abschnitt über die Apostelgeschichte (§. 127: die Wirstücke) aufgetreten. Beide Gelehrten haben sich zwar auch auf die durch das ganze Buch hindurchgehende Gleichheit der Sprache berufen, die genannte Hypothese aber doch vornehmlich durch die Betrachtung der Wirabschnitte selbst und durch die Erwägung des Verfahrens, welches nach Schleiermacher der Verfasser eingeschlagen haben müsste, widerlegt. Mit dem ersten Theile der Apostelgeschichte haben sie sich nicht näher beschäftigt. Ueberhaupt ist man in Bezug auf Schleiermachers Ansicht über diesen gleichgültiger und unentschiedener geblieben. Meistens aber haben auch die, welche den Verfasser im letzten Theil als Augenzeugen sprechen lassen, für den ersten Theil aus Rücksicht auf den Prolog des Evangeliums, wenn auch nicht durchgängig, so doch im Einzelnen schriftliche Quellen zugelassen. Ganz besonders

hatte man dabei, wie Schneckenburger, die im ersten Theil mitgetheilten Reden im Auge, welche man so vor dem Verdachte der freien Composition schützen wollte. So oft man aber auch schriftliche Quellen annahm, immer hat man es mit Hinweisung auf die durchgehenden Spracheigenthümlichkeiten des Evangeliums und der Apostelgeschichte abgelehnt, dass der Verfasser dieselben wörtlich in sein Werk aufgenommen und nur an einander gereiht haben sollte: immer hat man auf dieser Seite die durchaus freie Thätigkeit des Verfassers bei der Benutzung seiner etwaigen Quellen behauptet.

Als der neueste und bedeutendste Bekämpfer der „Zerstücklungstheorie" ist Zeller zu nennen. Derselbe hat in der oben angeführten Abhandlung, in dem ersten Abschnitt des vierten Artikels, (über den Ursprung der Apostelgeschichte) mit einer solchen Gründlichkeit bewiesen, dass unser Buch „das Werk Eines Verfassers" ist, dass die sonst vielleicht nahe liegende Vermuthung, er möge wohl aus Vorliebe für seine Ansicht von einer bestimmten, alle Theile der Apostelgeschichte durchdringenden Tendenz die Sache nicht ganz unbefangen und vorurtheilsfrei beurtheilt haben, als durchaus unstatthaft und unwürdig zurückgewiesen werden muss. Bei seiner Untersuchung dienen ihm drei Dinge als „Anhaltspuncte": erstens „Sprache und Darstellung", sodann „Inhalt und Composition", endlich „Vor- und Rückbeziehungen". Was den ersten Punct betrifft, so zeigt er mit vielen Beispielen, dass „sich durch die ganze Schrift eine solche Menge eigenthümlicher Wörter und Ausdrucksweisen gleichmässig hindurchzieht, wie dieses nur bei dem Werke eines und desselben Verfassers möglich ist". In „Inhalt und Composition" findet er ferner „die vollständigste Uebereinstimmung" aller Theile. Er erkennt endlich so viele „Vor- und Rückbeziehungen" an, dass ihm dadurch die Meinung, das Einzelne sei aus fremden von verschiedenen Verfassern herrührenden Quellen entlehnt, durchaus unhaltbar wird. Sein Gesammtresultat ist folgendes: „die

angeführten positiven Beweise für die schriftstellerische Einheit unseres Buches berechtigen uns, dasselbe nicht bloss auf Einen Sammler, sondern auch auf Einen Verfasser zurückzuführen" (1851 pag. 121). Freilich will er darum die Benutzung schriftlicher Quellen überhaupt nicht schlechthin leugnen: „dass der Verfasser dabei verschiedene Quellenschriften benutzt hat, ist damit nicht ausgeschlossen". Aber so viel Mühe er sich auch in einem eignen Abschnitte (dem fünften des vierten Artikels) gibt, den Quellen der Apostelgeschichte näher auf den Grund zu kommen, so schwer ist es ihm doch offenbar, ein bestimmtes Resultat zu gewinnen, und fast überall kehrt das Geständniss zurück, dass „deren Beschaffenheit kaum noch auszumitteln sein dürfte". Weshalb übrigens Zeller trotz seiner Ansicht von der Einheit des Verfassers die Identität desselben mit dem in dem „Wir" des letzten Theils verborgenen Erzähler bestreitet, und wie er sich das Verhältniss des ersteren zu diesen Abschnitten denkt, werden wir unten bei der Untersuchung über den Zweck der Apostelgeschichte sehen.

Diese Geschichte der Ansichten über Einheit oder Zusammengesetztheit unsers Buchs muss aber dem unbefangenen Beobachter deutlich genug zeigen, auf welcher Seite die Wahrheit zu suchen ist. Denn wenn wir von den eigenen Schülern und Anhängern Schleiermachers dessen Ansicht sehr stark modifizirt, von Einem sogar in die entgegengesetzte verkehrt, von seinen Gegnern hingegen die evidentesten, sowohl negative, als positive Argumente zur Widerlegung der „Zerstücklungshypothese" beigebracht sehen, so kann es uns kaum mehr zweifelhaft sein, für welche Ansicht wir uns entscheiden sollen. Doch müssen wir natürlich zunächst Schleiermachers und seiner Anhänger Argumente selbst noch näher im Einzelnen prüfen. Dabei wollen wir so verfahren, dass wir zugleich unsre eigene Ansicht zu begründen und ins Licht zu setzen suchen. Wir haben aber schon oben angedeutet, dass wir zuerst die Composition des gesammten Buches betrachten, und dann

erst, zur Bestätigung des Gefundenen, die Wirpartieen insbesondere untersuchen müssen, ob sich in ihnen Spuren der Entlehnung aus fremden Schriften finden, oder ob auch sie dem Einen Gesammtverfasser zuzuschreiben sind. Die Untersuchung über die Einheit oder Zusammengesetztheit der Apostelgeschichte werden wir, da Schleiermachers Ansicht schliesslich auf seiner Auffassung des Prologs zum Evangelium beruht, mit der Auslegung dieses letzteren beginnen müssen. Dann aber wollen wir die Untersuchung über den Stil, und endlich die über den innern Zusammenhang der Apostelgeschichte folgen lassen.

Erstes Capitel.

Der Prolog des dritten Evangeliums.

Allerdings hat Schleiermacher, wie wir schon oben zugegeben, darin Recht, dass er die Apostelgeschichte als Fortsetzung des dritten Evangeliums betrachtet. Ob er damit aber auch berechtigt ist, den Prolog des letzteren zugleich auf jene zu beziehen, kann sehr bezweifelt werden. Freilich hat er, wenn er sich dazu berechtigt glaubt, die meisten Commentatoren und Isagogiker auf seiner Seite. Gewöhnlich setzt man das Recht dazu ohne Beweis voraus, als ob es sich ganz von sich verstände, den Prolog eines Buchs auch auf dessen Anfangs vielleicht noch gar nicht intendirte Fortsetzung zu deuten. Nur Olshausen ist in der Einleitung seines Commentars zur Apostelgeschichte, (II, 540) obwohl schwankend, zur gegentheiligen Annahme geneigt. In der neuesten Zeit hat aber Schneckenburger die Beziehung des Prologs auf unser Buch entschieden in Abrede gestellt (pag. 8—15). Bei ihm hängt dies freilich zusammen mit der Ansicht, dass die Apostelgeschichte nicht die rein historische Fortsetzung des Evangeliums sei. Aber obwohl wir diese nicht billigen, scheint uns doch die andere nicht ungegründet. Schleiermacher selbst ist der Meinung, dass beide Schriften ursprünglich von einander getrennt gewesen seien. Daraus haben wir nun gewiss

nicht mit Unrecht gefolgert, dass jede von beiden, obgleich die eine die Fortsetzung der anderen, ein für sich bestehendes Ganzes ausmache. Wenn dies aber feststeht, so können wir von vorn herein mit einem gewissen Rechte erwarten, dass der Prolog des Evangeliums sich auf dies allein beziehe. Aus den Worten des Prologs selbst lässt sich dies freilich nicht unwidersprechlich erweisen. Was die Kritiker immer zu der Annahme, es sei in derselben auch die Apostelgeschichte besprochen, bewegt, ist der Ausdruck *τὰ πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν πράγματα* Luc. 1, 1. Wenn der Verfasser damit nur die Geschichte Jesu bezeichnen wollte, warum wählte er denn „einen so ganz allgemeinen Ausdruck", während er dieselbe doch im Anfang der Acta so concret als *πάντα ἃ ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν ἄχρι ἧς ἡμέρας ἀνελήφθη* (act. 1, 1. 2) bezeichnet? Dass er hier einen so concreten Ausdruck setzen musste, folgte ganz von selbst aus dem, wenn auch nur gedachten, nicht ausgesprochenen, Gegensatze „der Thaten und Lehren der Apostel", welche den Gegenstand der folgenden Erzählung ausmachen sollten. Wo aber dieser Gegensatz fehlte, wie im Eingange des Evangeliums, da war ein allgemeinerer Ausdruck, welcher erst durch die folgende Geschichte seine nähere Bestimmung erhielt, durchaus nicht unpassend. Eine ganz analoge Redeweise finden wir auch Luc. 24, 18. 19 in der Erzählung von den Emmausjüngern. Da fragt der eine den ihm unbekannten Herrn: *καὶ οὐκ ἔγνως τὰ γενόμενα ἐν Ἱερουσαλὴμ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις*; Natürlich meint er hier nicht Alles, was in Jerusalem in jenen Tagen geschehen war, sondern nur das Ausserordentliche, was er, als der Unbekannte ihn fragt: *ποῖα*; als *τὰ περὶ Ἰησοῦ τοῦ Ναζωραίου* näher bestimmt. Gerade so ist es auch im Eingange des dritten Evangeliums: da bestimmt sich der weitere Ausdruck *τὰ πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν πράγματα* durch die folgende Geschichte von selbst zu „den Lehren und Thaten Jesu". Jener Ausdruck ist nicht einmal so allgemein und weitschichtig, als man sich gewöhnlich denkt. So gewiss er nicht

mit de Wette durch „die Dinge, von welchen wir überzeugt sind“, sondern durch „die Dinge, welche sich unter uns erfüllt haben“, zu übersetzen ist, so geneigt muss man auch sein, mit Schneckenburger ganz besonders und vielleicht ausschliesslich „das Leben des Messias, welches eine Erfüllung ewigen Rathschlusses und alter Verheissungen war“, (pag. 12) darunter zu verstehen.

Aber so wahrscheinlich es uns auch sein mag, dass der Prolog des Evangeliums diesem allein gelte, stringent erweisen lässt es sich nun einmal nicht, und die Berechtigung, jenen Ausdruck auch von „dem nach der Himmelfahrt im Kreise der Jünger Geschehenen“ zu verstehen, lässt sich nicht entschieden absprechen. Gesetzt also, der Prolog sei wirklich mit bewusster Rücksicht auch auf die Apostelgeschichte geschrieben, was folgt aus ihm für die Composition derselben?

Königsmann übersetzt ihn folgender Massen: Quandoquidem aggressi sunt multi, quae inter nos peracta fuere, narratione complecti ita, ut litteris tradita nobis sunt ab his, qui rei ab initio spectatores et administri exstiterunt, mihi quoque placuit, eosdem omnes a principio diligenter presseque secutum, singula deinceps perscribere tibi, optime Theophile cet. Wenn diese Uebersetzung richtig wäre, brauchten wir nicht weiter zu untersuchen, da dann der Verfasser selbst ausdrücklich genug gesagt hätte, dass er schriftliche Quellen, und zwar wörtlich, benutzt habe. Aber es fehlt viel, dass wir Königsmanns Auslegung billigen sollten. Recht hat er zwar darin, dass er, worin ihm auch fast alle Ausleger, Ebrard ausgenommen, beistimmen, die Worte des 2. Verses: *καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ᾽ ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου* nicht auf das Folgende, sondern auf das Vorhergehende bezieht und sie daher von den Versuchen der *πολλοί* versteht. Aber zuerst und vor allen Dingen ist zu tadeln, dass er das *παρέδοσαν* von der schriftlichen Ueberlieferung versteht, welche Bedeutung dieses Verbum zwar unter gewis-

sen Umständen haben kann, welche aber hier durch den Gegensatz, in dem es mit dem ἀνατάξασθαι V. 1 und dem γράψαι V. 3 steht, offenbar ausgeschlossen ist. Sodann bedeutet das παρακολουθεῖν in unserm Zusammenhang nicht, wie Königsmann es aufgefasst zu haben scheint, ein Folgen mit der Feder, ein Abschreiben, sondern ein Folgen mit dem Gedanken, ein prüfendes Lesen, ein Durchforschen. Endlich versteht es sich für einen unbefangenen Ausleger von selbst, dass das πᾶσιν V. 3 nicht Masculinum ist und sich daher nicht auf die αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου bezieht, sondern Neutrum, so dass also der Verfasser bezeugt, er habe Alles, was er dem Theophilus mittheilen wolle, und was er vielleicht von den Augenzeugen und ursprünglichen Dienern des Wortes gehört, genau geprüft.

Es ist also klar, dass Königsmann, wenn er seine Ansicht auf seine Auslegung des Prologs stützt, mit derselben übel berathen ist. Aber auch Schleiermacher gründet seine Ansicht auf diesen Prolog: er nimmt bekanntlich an, der Verfasser habe in den Schriften der πολλοί seine Quellen genannt. Wollten wir dies auch für den Augenblick zugeben, so müssten wir doch schon sogleich leugnen, was Schleiermacher meint, dass nämlich der Verfasser diese schriftlichen Quellen ausschliesslich, und zwar meist wörtlich, benutzt habe. Denn dagegen spricht offenbar sowohl das ἐπεχείρησαν V. 1 mit seiner tadelnden Nebenbedeutung, die sich auch in den zwei anderen Stellen, wo der Verfasser das Wort, jedesmal von misslungenen Handlungen, noch gebraucht (act. 9, 29; 19, 13), deutlich ausspricht, als auch die Ausdrücke παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς (V. 3) und ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης τὴν ἀσφάλειαν (V. 4), die für den Fall, dass der Verfasser schriftliche Quellen benutzt haben sollte, auf deren Mängel und Sichtungsbedürftigkeit hindeuten. Warum sollte unser Schriftsteller sonst auch noch nöthig gefunden haben, ein besonderes Evangelium zu schreiben, und warum seinem Theophilus

nicht vielmehr die Schriften des *πολλοί* zugeschickt, oder ihn wenigstens darauf verwiesen haben? Aber sehen wir näher zu, ob er in diesen wirklich seine Quellen bezeichnet. Es kommt hier darauf an, wie wir die Motivirung, welche der Verfasser mit dem *ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν* etc. für das *ἔδοξε κἀμοὶ καθεξῆς σοι γράψαι* geben will, auffassen zu müssen glauben. Will er seine Schrift dadurch motiviren, dass er durch die Diegesen der *πολλοί* jetzt zur Kenntniss der *πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν πράγματα* gekommen sei, oder dadurch, dass zwar Viele die Ueberlieferungen der *ἀπ' ἀρχῆς αυτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου*, aber nicht mit gutem Erfolg, aufzuschreiben versucht hätten, und dass er sich daher *παρηκολουθηκὼς πᾶσιν ἀκριβῶς* auch zu einer Aufzeichnung jener Dinge veranlasst gefühlt habe? Offenbar durch den letzteren Gedanken. Wie wenig der Verfasser daran gedacht haben kann, die, wenn auch nicht hart, doch getadelten Schriften der *πολλοί* als seine Quellen zu bezeichnen, geht deutlich aus dem *ἡμῖν* des 2. V. hervor. Schleiermacher folgert zwar aus demselben: „so verschwindet auch das, dass der, welcher das geschrieben, ein Begleiter des Paulus sollte gewesen sein; denn wenn ein solcher ein Evangelium schreiben wollte, so hatte er viel Gelegenheit, unmittelbar an die Autopten zu kommen“ (pag. 239). Aber mit welchem Rechte er schliesst, dass unser Schriftsteller nicht habe „unmittelbar an die Autopten kommen“ können, ist wahrlich nicht einzusehen. Dieser sagt ja das gerade Gegentheil, er sagt ja: *καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται* etc. Ist darin nicht auf das Deutlichste ausgesprochen, dass er selbst auch die Ueberlieferungen der Autopten empfangen habe? Oder ist vielleicht der Ausdruck von *διήγησιν* an bis zum Schluss des 2. V. in Gänsefüsschen zu setzen, so dass er den Titel der Schriften der *πολλοί* angäbe und also in dem *ἡμῖν* nur die *πολλοί* und nicht auch der Verfasser des Evangeliums und der Apostelgeschichte gemeint wären? So unnatürlich eine

Auffassung sein würde, so natürlich folgt aus der andern, dass der Verfasser nicht nur die πολλοί, sondern auch sich selbst in dem 2. Verse als Schüler der ursprünglichen Augenzeugen und Diener des Worts bezeichnet. Bei diesem Resultat kann uns die Antwort auf die obige Frage, in welchem Sinne der Verfasser die Erscheinung seines Werks durch die Schriften der πολλοί motivire, nicht zweifelhaft mehr sein. Offenbar ist nun nicht mehr daran zu denken, dass er sie als Quellen bezeichnen sollte, durch welche er in den Stand gesetzt sei, sein Werk zu schreiben; er hatte ja den Inhalt derselben ebenso gut wie die πολλοί aus dem Munde der Autopten selbst mitgetheilt bekommen. Benutzt kann er sie nur dazu haben, dass er aus ihrer ungenügenden Beschaffenheit Anlass nahm, denselben Gegenstand nach genauer Erkundigung bei den Augenzeugen noch einmal schriftlich zu behandeln. So werden wir also gerade durch den Prolog des Evangeliums, wenn wir ihn auf die Apostelgeschichte mitbeziehen, auf mündliche Tradition als die Quelle derselben geführt.

Aber scheint dadurch nicht zugleich schon die Frage, um deretwillen wir diese ganze Untersuchung über die Composition unseres Buches anstellen, ob nämlich in den Wirabschnitten der Verfasser des ganzen Buches oder ein Anderer spreche, entschieden zu sein? Wenn ein Schriftsteller im Eingange seines Werks seine Erzählungen aus den Mittheilungen der Augenzeugen zu haben bekennt, schliesst er damit nicht die eigene Betheiligung an dem Erzählten aus? In der That hat Königsmann diese Meinung ausgesprochen, wenn er sagt: Nam pro tali (itinerum comite scilicet) haberi se nolle abunde declarat in totius operis prooemio, ubi se ab iis, qui rei gestae interfuere, liquido prorsus discernit (pag. 231). Dagegen bedenke man aber doch, dass der Prolog nicht ausdrücklich die mündliche Tradition als Quelle des nachfolgenden Werkes nennt, sondern nur nebenbei durch die Art und Weise, wie von den Schriften der πολλοί die Rede ist, andeutet. Wenn der

Verfasser aber nur indirect und mehr unbewusst als die Quelle seiner Geschichte die Tradition angibt, so schliesst er damit die Erzählung von Selbsterlebtem nicht schlechthin aus, zumal, wenn sich diese durch ihre eigene Beschaffenheit als solche zu erkennen geben sollte. Man verlange doch auch nicht von einem Schriftsteller, dass er in einer kleinen Vorrede sein ganzes Werk nach allen seinen Theilen vor Augen gehabt haben sollte. Man kann daher die Worte des 2. Verses nicht mit Königsmann pedantisch so premiren wollen, dass dadurch jedwede persönliche Betheiligung des Verfassers an den berichteten Begebenheiten von vorn herein ausgeschlossen sein sollte. Auch ist Schleiermacher zu genau, wenn er fordert, der Verfasser müsste, wenn er im letzten Theile der Apostelgeschichte als Augenzeuge spräche, wie er sich im Evangelium auf die Ueberlieferung des Autopten berufe, so dort bemerken, „dass hier sein eigenes Werk sei und dass Selbsterlebtes erzählt werde“. Sollte aber ja Jemand durchaus darauf bestehen: weil im Prolog des Evangeliums die Tradition als Quelle angedeutet sei, könne der Verfasser im letzten Theil der Apostelgeschichte nicht selbst als Augenzeuge sprechen, so berufen wir uns für diesen Fall auf das, was wir im Anfang dieses Capitels ausgesprochen haben, dass uns jener Prolog durchaus nicht auch auf die Apostelgeschichte zu gehen scheint, und dass wir uns also durch ihn in unserer Untersuchung über diese gar nicht beschränkt fühlen.

Das Resultat dieser Betrachtung ist folgendes: Mögen wir nun den Eingang des Evangeliums zugleich auf dessen Fortsetzung beziehen, oder nicht, keinenfalls wird darin eine solche Benutzung von Quellen, wie sie Schleiermacher und seine Anhänger auf Grund desselben annehmen zu dürfen glauben, für unser Buch angedeutet; im Gegentheil beruft sich der Verfasser, der sich mit den πολλοί auf dieselbe Stufe der Schüler der ursprünglichen Augenzeugen und Diener des Worts stellt, auf die mündliche Tradition,

schliesst aber damit die eigene Augenzeugenschaft für einzelne Begebenheiten seiner Geschichte nicht aus.

Treten wir nun mit diesem für die Quellentheorie nicht eben günstigen Resultate an unser Buch selbst heran. Die Schwierigkeiten, welche sich derselben in der allgemeinen Beschaffenheit der Apostelgeschichte selbst entgegenstellen, haben sich schon in der Geschichte jener Ansicht hinreichend geltend gemacht. Sie liegen besonders in der sprachlichen Beschaffenheit und dem innern Zusammenhang des Buches. Auf diese Puncte müssen wir also nun unsre Untersuchung richten.

Zweites Capitel.

Die sprachliche Beschaffenheit der Apostelgeschichte.

Bei Schleiermachers Ansicht von der Composition der Apostelgeschichte hat man alles Recht, zu erwarten, dass dieselbe eine Sammlung der verschiedensten Stilarten sein werde. Denn wenn der Verfasser seine Quellenschriften nur an einander gereiht hat, so muss er, gesetzt auch, er habe hin und wieder Aenderungen vorgenommen, doch im Grossen und Ganzen deren sprachliche Eigenthümlichkeiten unverändert aufgenommen haben. Schleiermacher hätte also, um seine Ansicht als begründet nachzuweisen, eine Verschiedenheit der Sprache in verschiedenen Theilen des Buches aufzeigen müssen. Dass er selbst eine auf diesen Punct bezügliche Untersuchung beabsichtigte, geht aus einer Stelle des kürzlich herausgegebenen „Briefwechsels zwischen Schleiermacher und Gass“ hervor. In dem Briefe vom 5. Juli 1817 sagt er nämlich, nachdem er vorher von seinem eben erschienenen Versuch über das Evangelium Lucä gesprochen: „Ich will jetzt, sobald ich kann, an die Bearbeitung der Apostelgeschichte gehen Dann soll noch ein drittes Heft folgen, welches besonders untersuchen wird, wie viel oder wenig sich aus der Sprache über die

Entstehung der Bücher entscheiden liesse" (pag. 140). Aber er scheint (was sehr zu bedauern ist) eine genauere Untersuchung der Art nicht angestellt zu haben. Denn abgesehen davon, dass das dritte versprochene Heft ebenso wenig ans Licht getreten ist, wie das zweite, lässt sich Schleiermacher auch in seinen Vorlesungen nur in der Polemik gegen de Wette pag. 378 f. über diesen wichtigen Gegenstand vernehmen. Da erklärt er nämlich den Umstand, dass die Citate in den Actis durchweg nach den LXX angeführt sind, so, dass er annimmt, der Verfasser habe seine Quellen in einer Gegend gesammelt, wo sich auch die hebräischen Citate schon in die der LXX umgesetzt hätten. Im ersten Entwurf seiner Vorlesungen, dessen Worte der Herausgeber in einer Anmerkung pag. 367 mitgetheilt hat, gibt Schleiermacher zwar „eine gewisse Gleichheit der Sprache und Manier" als durch das Ganze hindurchgehend zu, behauptet aber, dieselbe streite nicht gegen seine Annahmen. Denn es sei nicht anzunehmen, dass der Schriftsteller „wörtlich abgeschrieben" habe, und „wiederkehrende Formeln bei Anknüpfung und Schluss" würden daher „nur zu erwarten sein", sowie auch „einzelne Lieblingswörter, zu deren öfterer Wiederholung der Gegenstand Veranlassung gebe". Aber wenn Schleiermacher die sprachliche Beschaffenheit der Apostelgeschichte genauer untersucht hätte, so würde er sich gewiss selbst genöthigt gesehen haben, seine Ansicht von einer, wenn auch nicht ganz mechanischen, Zusammengesetztheit des Buches aus vorhandenen, verschiedenen Verfassern angehörigen Materialien fahren zu lassen. Bei einer solchen Untersuchung ergibt sich nämlich, dass nicht nur durch die ganze Apostelgeschichte, sondern theilweise auch durch das Evangelium im Allgemeinen dieselbe Sprech- und Darstellungsweise hindurch geht. Ja die sprachliche Uebereinstimmung zeigt sich als so gross, dass auch die Modificationen der Schleiermacherschen Ansicht, wie sie besonders von Bleek und de Wette gemacht worden sind, nicht mehr hin-

reichen, dieselbe zu erklären. Schon Mayerhoff hatte die durchgängige Originalität der Apostelgeschichte durch die Nachweisung einer alle Theile durchdringenden Gleichheit der Sprache zu begründen gesucht. Nach ihm ist diese Nachweisung von Credner und neuerdings besonders von Zeller weiter geführt worden. Wir können uns aber nicht damit begnügen, auf ihre Arbeiten hinzuweisen. Denn einerseits sind auch sie noch sehr der Vervollständigung bedürftig, andrerseits scheint es bei diesem wichtigen Theile unserer Untersuchung, wo „Zahlen entscheiden", überhaupt mit einer blossen Berufung auf Fremdes nicht genug gethan zu sein. Wir wollen daher den sprachlichen Nachweis der Einheit des Verfassers unsers Buchs mit „dankbarer Benutzung" der früheren Sammlungen hier so vollständig als möglich führen.

Im Gebrauche von Wörtern, Wortformen und Redeweisen finden sich nach Bruders Concordanz, nach welcher diese ganze Zusammenstellung gemacht ist, folgende bemerkenswerthe Uebereinstimmungen:

Ἀγαθός Luc. 16mal. act. 9, 36. 11, 24. (*ἀνὴρ ἀγαθός*, ebenso wie Luc. 23, 50) 23, 1.

ἀγαλλιάω Luc. 1, 47. 10, 21. act. 2, 26. 16, 34. *ἀγαλλίασις* Luc. 1, 14. 44. act. 2, 46; sonst nur 2mal im N. T., und zwar Hebr. 1, 9 in einem Citat nach den LXX.

ἀγαπητός Luc. 3mal. act. 15, 25.

ἀγνοέω Luc. 9, 45. act. 13, 27. 17, 23. *ἄγνοια* act. 3, 17. 17, 30; sonst nur 2mal im N. T.

ἀγορά Luc. 3mal. act. 16, 19. 17, 17. *ἀγόραιος* und *ἀγοραῖος* nur*) act. 17, 5; 19, 38.

ἀδικέω Luc. 10, 19. act. 7, 24. 26. 27. 25, 10. 11. *ἀδίκημα* act. 18, 14; 24, 20; sonst nur Off. 18, 5. *ἀδικία* Luc. 4mal. act. 1, 18. 8, 23. *ἄδικος* Luc. 4mal. act. 24, 15.

τὰ ἄζυμα. Luc. 2mal. act. 12, 3; 20, 6; beide Male *αἱ ἡμέραι τῶν ἀζύμων*.

*) bedeutet: sonst nicht im ganzen Neuen Testament.

αἷμα Luc. 8 mal. act. 12 mal. cf. 5, 28: *βούλεσθε ἐπαγαγεῖν ἐφ' ἡμᾶς τὸ αἷμα τοῦ ἀνθρώπου τούτου;* und 18, 6: *τὸ αἷμα ὑμῶν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν ὑμῶν.*

αἰνεῖν τὸν θεόν Luc. 4 mal. act. 2, 47. 3, 8. 9; sonst nur 2 mal bei Paulus.

αἴρω Luc. 20 mal. act. 4, 24. 8, 33. 20, 9; 21, 11. 36. 22, 22; 27, 13. 17.

αἵρεσις = Secte act. 5, 17. 15, 5; 24, 5. 14; 26, 5; 28, 22; sonst nur 3 mal im N. T.

αἰτέω Luc. 11 mal. act. 3, 2. 14. 7, 46. 9, 2; 12, 20. 13, 21. 28. 16, 29. 25, 3. 15. *αἴτημα* Luc. 23, 24. *αἰτία* Luc. 8, 47. act. 10, 21. 13, 28. 22, 24. 23, 28. 25, 18. 27; 28, 18. 20. (*δι' ἣν αἰτίαν* act. 10, 21; 22, 24. 23, 28. *μηδεμία αἰτία θανάτου* 13, 28. 28, 18) *αἰτίωμα* nur act. 25, 7. *αἴτιον* nur Luc. 3 mal. act. 19, 40.

αἰών Luc. 7 mal. act. 3, 21. 15, 18, beide Male *ἀπ' αἰῶνος*, wie auch Luc. 1, 70. *αἰώνιος* Luc. 4 mal. act. 13, 46. 48.

ἀκάθαρτος Luc. 6 mal. act. 5, 16. 8, 7; 10, 14. 28. 11, 8.

ἀκατάκριτος nur act. 16, 37. 22, 25.

ἀκοή Luc. 7, 1 (*εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ*) act. 17, 20. (*εἰς τὰς ἀκοὰς ἡμῶν*) 28, 26.

ἀκολουθέω Luc. 17 mal. act. 12, 8. 9; 13, 43. 21, 36.

ἀκρίβεια nur act. 22, 3 und *ἀκριβής* nur 26, 5. Aber *ἀκριβῶς* Luc. 1, 3. act. 18, 25. 26. 23, 15. 20; 24, 22; sonst nur 3 mal im N. T.

Ἀλεξανδρεύς nur act. 6, 9; 18, 24.

ἐπ' ἀληθείας Luc. 3 mal. act. 4, 27. 10, 34; sonst nur Marci 12, 14. (nach Luc. 20, 21) 32. (die gewöhnliche Redensart im N. T. ist *ἐν ἀληθείᾳ*) *ἀληθής* act. 12, 9. *ἀληθῶς* Luc. 3 mal. act. 12, 11.

ἅλλομαι ausser Joh. 4, 14 nur act. 3, 4. (*περιπατῶν καὶ ἁλλόμενος*) 14, 10. (*ἥλατο καὶ περιεπάτει.*)

ἅλυσις Luc. 8, 29. act. 12, 6. (*δεδεμένος ἁλύσεσι δυσί*) 7; 21, 33. (*δεθῆναι ἁλύσεσι δυσί*) 28, 20.

ἁμαρτία Luc. 11 mal. act. 9 mal. *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* Luc. 3 mal.

act. 2, 38. 5, 31. 10, 43. (ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβεῖν ebenso wie 26, 18) 13, 38. 22, 16; 26, 18.
ἀμφότεροι Luc. 6mal. act. 8, 38. 19, 16; 23, 8.
ἀναβαίνω Luc. 9mal. act. 20mal; von dem Hinaufgehen nach Jerusalem Luc. 2mal. act. 11, 2; 15, 2; 18, 22. 21, 12. 15; 24, 11; 25, 1. 9.
ἀναβλέπω Luc. 7mal. act. 9, 12. 17. 18; 22, 13.
ἀναγγέλλω act. 14, 27. 15, 4; 16, 38. 19, 18; 20, 20. 27.
ἀνάγω Luc. 3mal. act. 7, 41. 9, 39. 12, 4; 16, 34. ἀνάγομαι = fahren, nur Luc. 8, 22. act. 13mal: 13, 13 etc.
ἀναγινώσκω Luc. 3mal. act. 8, 28. 30. 32. 13, 27. 15, 21. 31. 23, 24. ἀνάγνωσις act. 13, 15.
ἀναγκάζω Luc. 14, 23. act. 26, 11; 28, 19. ἀναγκαῖος act. 10, 24. 13, 46. ἀνάγκη Luc. 3mal.
ἀναδείκνυμι nur Luc. 10, 1. act. 1, 24. ἀνάδειξις nur Luc. 1, 80.
ἀναζητέω nur Luc. 2, 44. 45. act. 11, 25.
ἀναιρέω Luc. 2mal. act. 19mal. ἀναίρεσις nur act. 8, 1; 22, 20.
ἀνακαθίζω nur Luc. 7, 15. act. 9, 40.
ἀνακάμπτω Luc. 10, 6. act. 18, 21; sonst nur 2mal im N. T.
ἀνακρίνω Luc. 23, 14. act. 4, 9; 12, 19. 17, 11; 24, 8; 28, 18. ἀνάκρισις nur act. 25, 26.
ἀναλαμβάνω act. 1, 2. 11. 22. 7, 43. 10, 16; 20, 13. 14; 23, 31; sonst nur 5mal im N. T. ἀνάληψις nur Luc. 9, 51.
ἀναντίῤῥητος nur act. 19, 36; das Abverbium nur act. 10, 29.
ἀναπέμπω Luc. 3mal. act. 25, 21; sonst nur Phil. 11.
ἀνάπτω Luc. 12, 49. act. 28, 2; sonst nur Jac. 3, 5.
ἀνασπάω nur Luc. 14, 5. act. 11, 10.
ἀναστατόω act. 17, 6; 21, 38; sonst nur Gal. 5, 12.
ἀναστρέφω act. 5, 22. 15, 16.
ἀνατρέφω nur act. 7, 20. 21; 22, 3.
ἀναφαίνομαι nur Luc. 19, 11. act. 21, 3.
ἀνευρίσκω nur Luc. 2, 16. act. 21, 4.
ἀνέχομαι Luc. 9, 41. act. 18, 14.
ἀνθίστημι Luc. 21, 15. act. 6, 10; 13, 8.
ἀνθύπατος nur act. 13, 7. 8. 12; 18, 12; 19, 38.

ἀνίημι act. 16, 26; 27, 40. *ἄνεσις* act. 24, 23.

ἀνίστημι trans. act. 10mal; intrans. Luc. 26mal. act. 35mal, meist in der Form des Particip. *ἀναστὰς*, verbunden mit einem verbum finitum. Die Form *ἀναστήσομαι* Luc. 2mal. act. 20, 30. *ἀνάστασις* Luc. 6mal. act. 11mal.

ἀνοίγω Luc. 7mal. act. 17mal; mit *τὸ στόμα* Luc. 1, 64. act. 8, 32. 35. 10, 34. 18, 14; mit *τοὺς ὀφθαλμούς* act. 9, 8. 40. 26, 18; mit *τὰς θύρας* 5, 19. 14, 27. 16, 27; *οὐρανός ἀνεῳγμένος* act. 7, 56. 10, 11.

ἀντιλέγω Luc. 2mal. act. 13, 45. 28, 19. 22. *ἀντειπεῖν* nur Luc. 21, 15. act. 4, 14.

ἀντιλαμβάνομαι ausser 1. Tim. 6, 2 nur Luc. 1, 54. act. 20, 35.

ἄνωθεν Luc. 1, 3. act. 26, 5.

ἄξιος Luc. 8mal. act. 7mal. *ἄξιον θανάτου* Luc. 23, 15. act. 13, 29. 25, 11. 25; 26, 20; cf. auch Luc. 3, 8: *καρποὺς ἀξίους τῆς μετανοίας* mit act. 26, 20. *ἄξια τῆς μετανοίας ἔργα*. *ἀξιόω* Luc. 7, 7. act. 15, 38. 28, 22.

ἀπαγγέλλω Luc. 11mal. act. 15mal.

ἀπάγω Luc. 2mal. act. 12, 19; 23, 10. 17; 24, 7.

ἀπαλλάσσω ausser Hebr. 2, 15 nur Luc. 12, 58. act. 19, 12.

ἀπαντάω Luc. 2mal. act. 16, 16. *ἀπάντησις* act. 28, 15.

ἅπας Luc. 20mal. act. 16mal; sonst nur 10mal im N. T.

ἀπειθέω act. 14, 2; 17, 5; 19, 9. *ἀπειθής* Luc. 1, 17. act. 26, 19.

ἀπέναντι act. 3, 16; 17, 7.

ἀπειλή ausser Eph. 6, 9 nur act. 4, 17. 29. 9, 1.

ἀπέρχομαι Luc. 23mal. act. 4, 15. 5, 26. 9, 17. 10, 7; 16, 39. 23, 32. 28, 29.

ἀπέχω Luc. 4mal. act. 15, 20. 29.

ἀπιστέω Luc. 24, 11. 41. act. 28, 24. *ἄπιστος* Luc. 2mal. act. 26, 8.

ἀπογράφω = schätzen nur Luc. 2, 1. 3. 5. *ἀπογραφή* = Schatzung nur Luc. 2, 2. act. 5, 37.

ἀποδείκνυμι act. 2, 22; 25, 7.

ἀποδέχομαι nur Luc. 2mal. act. 2, 41. 15, 4; 18, 27. 21, 17. 24, 3; 28, 30.

ἀποδίδωμι Luc. 8mal. act. 4, 33. 5, 8. 7, 9; 19, 40. λόγον ἀποδιδόναι Luc. 16, 2. act. 19, 40.
ἀποκαθίστημι Luc. 6, 10. act. 1, 6. ἀποκατάστασις nur act. 3, 21.
ἀπόλλυμι Luc. 28mal. act. 5, 37. 27, 34. ἀπώλεια act. 8, 20.
ἀπολογέομαι Luc. 2mal. act. 19, 33. 24, 10; 25, 8; 26, 1. 2. 24; sonst nur 2mal bei Paulus. ἀπολογία act. 22, 1. 25, 16.
ἀπολύω Luc. 15mal. act. 15mal.
ἀποπλέω nur act. 13, 4; 14, 26. 20, 15; 27, 1.
ἀπορέομαι Luc. 24, 4. act. 25, 20. ἀπορία Luc. 21, 25.
ἀποσπάω Luc. 22, 41. act. 20, 30. 21, 1.
ἀποστέλλω Luc. 26mal. act. 26mal. ἀποστολή act. 1, 25.
ἀποτάσσομαι Luc. 2mal. act. 18, 18. 21; sonst nur 2mal.
ἀποτινάσσω nur Luc. 9, 5. act. 28, 5.
ἀποφθέγγομαι nur act. 2, 4. 14; 26, 25.
ἀποχωρέω ausser Matth. 7, 23 nur Luc. 9, 39. act. 13, 13. ἀποχωρίζω ausser Off. 6, 14 nur act. 15, 39.
ἀπωθέομαι act. 7, 27. 39. 13, 46.
ἄρα Luc. 6mal. act. 7, 1; 8, 22. 11, 18. 12, 18. 17, 27. 21, 38.
ἀριθμός Luc. 22, 3. act. 4, 4; 5, 36. 6, 7; 11, 21. 16, 5.
ἀρνέομαι Luc. 4mal. act. 3, 13. 14. 4, 16. 7, 35.
ἁρπάζω act. 8, 39. 23, 10. ἅρπαξ Luc. 18, 11.
ἄρτος Luc. 16mal. act. 2, 42. 46. 20, 7. 11; 27, 35.
ἀρχαῖος Luc. 2mal. act. 15, 7. 21. 21, 16.
ἄρχομαι Luc. 31mal. act. 1, 1. 22. 2, 4; 8, 35. 10, 37. 11, 4. 15; 18, 26. 24, 2; 27, 35. ἄρχ. ἀπό τινος. Luc. 3mal. act. 1, 22. 10, 37. Unser Schriftsteller gebraucht dies Verbum auffallend häufig. ἀρχή Luc. 3mal. act. 10, 11. 11, 5. 15; 26, 4. (ἀπ᾽ ἀρχῆς, ebenso wie Luc. 1, 2.)
ἀρχισυναγωγός Luc. 2mal. act. 13, 15; 18, 8. 17; sonst nur noch bei Marcus.
ἄρχων Luc. 8mal. act. 3, 17. 4, 5. 8. 26. 7, 27. 35. 13, 27. 14, 5; 16, 19; 23, 5.
ἀσθενέω Luc. 3mal. act. 9, 37. 19, 12; 20, 35. ἀσθένεια act. 28, 9. ἀσθενής Luc. 2mal. act. 4, 9. 5, 15. 16.

ἀσμένως nur act. 2, 14; 21, 17; jedesmal mit *δέχομαι* verbunden.

ἀσπάζομαι Luc. 2mal. act. 18, 22. 20, 1; 21, 6. 7. 19; 25, 13.
ἀσπασμός Luc. 3 mal.

ἀσφάλεια Luc. 1, 4. act. 5, 23; sonst nur einmal im N. T.
ἀσφαλής act. 21, 34. 22, 30. 25, 26; sonst nur 2mal.
ἀσφαλῶς act. 2, 36. 16, 23; sonst nur einmal im N. T.
ἀσφαλίζω act. 16, 24.

ἀτενίζω Luc. 2mal. act. 1, 10. 3, 4. 12. 6, 15. 7, 55. 10, 4; 11, 6; 13, 9; 23, 1; sonst nur 2mal bei Paulus.

ἄτοπος Luc. 23, 41. act. 25, 5. 28, 6; sonst nur 2. Thess. 3, 2.

αὐξάνω Luc. 4mal. act. 6, 7. 7, 17. 12, 24. 19, 20.

αὔριον Luc. 4mal. act. 4, 3. 5; 23, 15. 20; 25, 22. *ἐπὶ τὴν αὔριον* nur Luc. 10, 35. act. 4, 5.

καὶ αὐτός Luc. sehr oft. act. 2, 22. 8, 13; 15, 27. 32. 21, 24. 22, 20; 24, 16; 25, 22; 27, 26. *αὐτὸς ὁ* Luc. 13mal. act. 16, 18; 22, 13. *ἐπὶ τὸ αὐτό* Luc. 17, 35. act. 1, 15. 2, 1. 44. 3, 1; 4, 26. *κατὰ τὸ αὐτό* act. 14, 1. *αὐτοῦ* (= daselbst) ausser Matth. 26, 36 nur act. 15, 34. 18, 19; 21, 4.

ἀφίστημι Luc. 4mal. act. 5, 37. 38. 12, 10; 15, 38. 19, 9; 22, 29; sonst nur 5mal im N. T.

ἄφνω nur act. 2, 2; 16, 26; 28, 6.

ἀφορίζω Luc. 6, 22. act. 13, 2; 19, 9.

ἄχρι Luc. 4mal. act. 16mal durch alle Theile hindurch. Der Schriftsteller liebt *ἄχρι* mehr, als das sonst gewöhnliche *μέχρι*, das nur Luc. 16, 16. act. 10, 30. 20, 7 vorkommt.

Βαθύς Luc. 24, 1. act. 20, 9.

βαπτίζω Luc. 10mal. act. 21 mal. *βάπτισμα* Luc. 4mal. act. 1, 22. 10, 37. 13, 24. 18, 25. 19, 3. 4.

βαρέομαι Luc. 2mal. *βάρος* act. 15, 28. *βαρύς* act. 20, 29. 25, 7. *βαρέως* act. 28, 27.

ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ Luc. 34mal. act. 1, 3; 8, 12; 14, 22. 19, 8; 20, 25; 28, 23. 31. *τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* nur act. 1, 3; 8, 12; 19, 8.

βαστάζω Luc. 5mal. act. 3, 2; 9, 15. 15, 10; 21, 35.

βῆμα act. 7, 5; 12, 21. 18, 12. 16. 17; 25, 6. 10. 17; sonst nur 4 mal im N. T.
βία nur act. 5, 26. 21, 35. 24, 7; 27, 41. *βιάζομαι* Luc. 16, 16. *βίαιος* nur act. 2, 2.
βίβλος Luc. 3, 4. act. 1, 20. 7, 42. 19, 19.
βλασφημέω Luc. 3 mal. act. 13, 45. 18, 6; 19, 37. 26, 11. *βλάσφημος* act. 6, 11. 13.
βλέπω Luc. 14 mal. act. 1, 9. 2, 33. 3, 4. 4, 14. 8, 6; 9, 8. 9. 12, 9; 13, 11. 40. 27, 12; 28, 26.
βοάω Luc. 4 mal. act. 8, 7; 17, 6; 21, 34. 25, 24.
βουλεύομαι Luc. 14, 31. act. 5, 33. 15, 37. 27, 39; sonst nur 3 mal im N. T. *βουλή* Luc. 2 mal. act. 2, 23. 4, 28. 5, 38. 13, 36. 20, 27. 27, 12. 42; sonst nur 3 mal im N. T.
βραχίων ausser dem Citat Joh. 12, 38 nur Luc. 1, 51. act. 13, 17.
βραχύ Luc. 22, 58. act. 5, 34. 27, 38.
Γενεά Luc. 12 mal. act. 2, 40. 8, 33. 13, 36. 14, 16. 15, 21.
γεννάω Luc. 4 mal. act. 2, 8. 7, 8. 20. 29. 13, 33. 22, 3. 28. *γέννημα* Luc. 3 mal.
γένος act. 4, 6. 36. 7, 13. 19. 13, 26. 17, 28. 29. 18, 2. 24. *τῷ γένει* (= der Abkunft nach) ausser Marci 7, 26 nur act. 4, 36. 18, 2. 24.
γεύομαι Luc. 2 mal. act. 10, 10; 20, 11; 23, 14.
γινώσκω Luc. 28 mal. act. 18 mal. *γνωστός* Luc. 2 mal. act. 10 mal, meist *γνωστὸν ἔστω ὑμῖν* (2, 14. 4, 10; 13, 38. 28, 28) oder *γνωστὸν ἐγένετο* (1, 19. 9, 42).
γλῶσσα Luc. 2 mal. act. 6 mal. *λαλεῖν γλώσσαις* act. 2, 4; 10, 46. 19, 6.
γόνυ Luc. 2 mal. act. 7, 60. 9, 40. 20, 36. 21, 5; jedesmal, wie auch Luc. 22, 41 in der Verbindung *θεὶς δὲ τὰ γόνατα*.
γράμμα Luc. 3 mal. act. 26, 24; 28, 21. *γραμματεύς* Luc. 15 mal. act. 4, 5; 6, 12; 19, 35. 23, 9.
αἱ γραφαί Luc. 3 mal. act. 17, 2. 11; 18, 24. 28.
γρηγορέω Luc. 2 mal. act. 20, 31.
Δάκρυα Luc. 2 mal. act. 20, 19. 31.
δαπανάω Luc. 15, 14. act. 21, 24. *δαπάνη* nur Luc. 14, 28.

δέω Luc. 2mal. act. 13mal. *δεδεμένος* Luc. 19, 30. act. 9, 2. 21. 10, 11; 12, 6; 20, 22. 22, 5; 24, 27.

δεῖ Luc. 19mal. act. 25mal, gleichmässig in allen Theilen.

ἐκ δεξιῶν τινος Luc. 4mal. act. 2, 25. 34. 7, 55. 56. (*ἑστὼς ἐκ δεξιῶν*, ebenso wie Luc. 1, 11.)

δέομαι Luc. 8mal. act. 4, 31. 8, 22. 24. 34. 10, 2; 21, 39. 26, 3.

δέρω Luc. 5mal. act. 5, 40. 16, 37. 22, 19; sonst nur 7mal im N. T.

δέσμιος act. 16, 25. 27. 23, 18; 25, 14. 27; 28, 16. 17. *τὰ δεσμά* nur Luc. 8, 29. act. 16, 26. 20, 23, wahrscheinlich auch 23, 29. 26, 29. 31. *δεσμωτήριον* ausser Matth. 11, 2 nur act. 5, 21. 23. 16, 26. *δεσμώτης* nur act. 27, 1. 42.

δεσπότης von Gott (*δέσποτα*) Luc. 2, 29. act. 4, 24.

δέχομαι Luc. 15mal. act. 3, 21. 7, 38. 59. 8, 14. 11, 1; 17, 11. 21, 17. 22, 5; 28, 21. *δέχεσθαι τὸν λόγον* act. 8, 14; 11, 1; 17, 11.

δή Luc. 2, 15. act. 13, 2; 15, 36.

ὁ δῆμος nur act. 12, 22. 17, 5; 19, 30. 33. *δημόσιος* nur act. 5, 18. *δημοσίᾳ* nur act. 16, 37. 18, 28. 20, 20.

διά von der Zeit: Luc. 5, 5. act. 1, 3; 5, 19; 16, 9; 17, 10; 24, 17. (fast immer *διὰ τῆς νυκτός*.)

διαβαίνω ausser Hebr. 11, 29 nur Luc. 16, 26. act. 16, 9.

διαγγέλλω ausser dem Citat Röm. 9, 17 nur Luc. 9, 60. act. 21, 26.

διαδίδωμι Luc. 2mal. act. 4, 35.

διαδέχομαι nur act. 7, 45. *διάδοχος* nur act. 24, 27.

διαθήκη Luc. 2mal. act. 3, 25. 7, 8. *διατίθεμαι* Luc. 2mal. act. 3, 25.

διακονέω Luc. 8mal. act. 6, 2; 19, 22. *διακονία* Luc. 10, 40. act. 1, 17. 25. 6, 1. 4; 11, 29. 12, 25. 20, 24. 21, 19. Merkwürdig, dass *διάκονος* nirgends vorkommt.

διακρίνω act. 10, 20. 11, 2. 12; 15, 9.

διαλέγομαι act. 17. 2. 17; 18, 4. 19. 19, 8. 9; 20, 7. 9; 24, 12. 25; sonst nur 3mal im N. T.

διάλεκτος nur act. 1, 19. 2, 6. 8; 21, 40. 22, 2; 26. 14.

διαμαρτύρομαι Luc. 16, 28. act. 2, 40. 8, 25. 10, 42. 18, 5; 20, 21. 23. 24. 23, 11; 28, 23; sonst nur 5mal im N. T.
διαμερίζω Luc. 6mal. act. 2, 3. 45.
διανοίγω Luc. 4mal. act. 7, 56. 16, 14; 17, 3; sonst nur 2mal bei Marcus.
διαπεράω Luc. 16, 26. act. 21, 2.
διαπονέομαι nur act. 4, 2; 16, 18.
διαπορέω nur Luc. 9, 7; 24, 4. (?) act. 2, 12. 5, 24. 10, 17.
διαπορεύομαι ausser Röm. 15, 24 nur Luc. 3mal. act. 16, 4.
διαπρίομαι nur act. 5, 33. 7, 54.
διαῤῥήγνυμι Luc. 2mal. act. 14, 14; sonst nur 2mal im N. T.
διασκορπίζω Luc. 3mal. act. 5, 37.
διασπείρω nur act. 8, 1. 4; 11, 19.
διαστρέφω Luc. 2mal. act. 13, 8. 10; 20, 30; sonst nur 2mal im N. T.
διασώζω Luc. 7, 3. act. 23, 24; 27, 43. 44. 28, 1. 4; sonst nur 2mal im N. T.
διατάσσω Luc. 4mal. act. 7, 44. 18, 2; 20, 13; 23, 31. 24, 23. διαταγή act. 7, 53.
διατηρέω nur Luc. 2, 51. act. 15, 29.
διατί; Luc. 6mal. act. 5, 3.
διατρίβω ausser 2mal bei Joh. nur act. 12, 19. 14, 3. 18. 28. 15, 35. 16, 12; 20, 6; 25, 6. 14, meist mit ἡμέρας oder χρόνον verbunden.
διαφέρω Luc. 2mal. act. 13, 49. 27, 27.
διαφθορά nur act. 2, 27. 31. 13, 34. 35. 36. 37.
διαχειρίζομαι nur act. 5, 30. 26, 21.
διδάσκω Luc. 7mal. act. 17mal. διδαχή Luc. 4, 32. act. 2, 42. 5, 28. 13, 12; 17, 19.
διερμηνεύω Luc. 24, 27. act. 9, 36.
διέρχομαι Luc. 11mal. act. 21mal, sonst im N. T. nur 12mal.
διετία nur act. 24, 27; 28, 30.
διηγέομαι Luc. 2mal. act. 8, 33. 9, 27. 12, 17; sonst nur 3mal im N. T. διήγησις nur Luc. 1, 1.
διΐστημι nur Luc. 2mal. act. 27, 28.
διϊσχυρίζομαι nur Luc. 22, 59. act. 12, 15.

δίκαιος Luc. 11 mal. act. 3, 14. 4, 19. 7, 52. 10, 22. 22, 14; 24, 15. ὁ δίκαιος von Christo act. 3, 14. 7, 52. 22, 14. δικαιοσύνη Luc. 1, 75. act. 10, 35. 13, 10; 17, 31. 24, 25. δικαιόω Luc. 5 mal. act. 13, 39. δίκη act. 25, 15; 28, 4.

διό Luc. 2 mal. act. 10, 29. 13, 35. 15, 19; 20, 26. 31. 24, 26. 25, 26. 26, 3; 27, 25. 34. διότι Luc. 3 mal. act. 10, 20. 17, 31. 18, 10; 22, 18.

διοδεύω nur Luc. 8, 1. act. 17, 1.

διώκω Luc. 2 mal. act. 7, 52. 9, 4. 5; 22, 4. 7. 8; 26, 14. 15. διωγμὸς ἐπὶ ... act. 8, 1; 13, 50.

δόγμα Luc. 2, 1. act. 16, 4; 17, 7; sonst nur 3 mal im N. T.

δοκέω Luc. 11 mal. act. 12, 9; 15, 22. 25. 28. 34. 17, 18; 25, 27. 26, 9; 27, 13.

δόξα Luc. 13 mal. act. 7, 2. 55. 12, 23. 22, 11. δοῦναι δόξαν τῷ θεῷ Luc. 17, 18. act. 12, 23.

δοξάζω Luc. 9 mal. act. 3, 13. 4, 21. 11, 18. 13, 48. 21, 20. (meist τὸν θεόν.)

δοῦλος Luc. 27 mal. act. 2, 18. 4, 29. 16, 17.

δουλεύω Luc. 3 mal. act. 7, 7; 20, 19.

δρόμος ausser 2. Tim. 4, 7 nur act. 13, 25. 20, 24.

δύναμις Luc. 15 mal. act. 1, 8. 2, 22. 3, 12. 4, 7. 33. 6, 8. 8, 10. 13. 10, 38. 19, 11. δυνατός Luc. 4 mal. act. 2, 24. 7, 22. 11, 17; 18, 24. 20, 16; 25, 5. δυνατόν ἐστί act. 2, 24. 20, 16.

δῶμα Luc. 3 mal. act. 10, 9 (ἀνέβη ἐπὶ τὸ δῶμα cf. Luc. 5, 19: ἀναβάντες ἐπὶ τὸ δῶμα).

δωρεά act. 2, 38. 8, 20. 10, 45. 11, 17 (stets vom Geschenk des h. Geistes).

Ἐγγίζω Luc. 18 mal. act. 7, 17. 9, 3; 10, 9; 21, 33. 22, 6; 23, 15.

ἐγγύς Luc. 3 mal. act. 1, 12. 9, 38. 27, 8.

ἐγείρω Luc. 18 mal. act. 3, 6. 7. 15. 4, 10. 5, 30. 9, 8; 10, 26. 40. 12, 7; 13, 22. 23. 30. 37. 26, 8.

ἐγκαλέω ausser Röm. 8, 23 nur act. 19, 38. 40. 23, 28. 29. 26, 2. 7. ἔγκλημα nur act. 23, 29. 25, 16.

ἔδαφος nur act. 22, 7. ἐδαφίζειν nur Luc. 19, 44.

τὰ ἔθνη Luc. 9 mal. act. 30 mal durch alle Theile hindurch.

ἔθος Luc. 3 mal. act. 6, 14; 15, 1; 16, 21. 21, 21; 25, 16; 26,

3; 28, 17; (mit Ausnahme von 15, 1; 25, 16 stets der Plural) sonst nur 2mal im N. T.

εἴδωλον act. 7, 14; 15, 20. *εἰδωλόθυτον* act. 15, 29. 21, 25.

Die Form *ἤμην* etc. act. 10, 30. 11, 5. 11. 17; 22, 19. 20; 27, 37.

εἰρήνη Luc. 14mal. act. 7, 26. 9, 31. 10, 36. 12, 20. 15, 33. 16, 36. 24, 2.

εἷς ἕκαστος Luc. 2mal. act. 2, 3. 6; 17, 27. 20, 31. 21, 19. 26.

εἰςάγω Luc. 3mal. act. 7, 45. 9, 8; 21, 28. 29. 37. 22, 24; sonst nur 2mal im N. T.

εἰςακούω Luc. 1, 13. (*εἰςηκούσθη ἡ δέησίς σου*) act. 10, 31. (*εἰςηκούσθη σου ἡ προςευχή*).

εἴςειμι ausser Hebr. 9, 6 nur act. 3, 3; 21, 18. 26.

εἰςπορεύομαι Luc. 4mal. act. 3, 2; 8, 3; 9, 28. 28, 30.

εἰςφέρω Luc. 4mal. act. 17, 20; sonst nur 3mal im N. T.

ἑκατόνταρχος oder *ἑκατοντάρχης* Luc. 3mal. act. 10, 1. 22. 21, 32. 22, 25. 26. 23, 17. 23. 24, 23; 27, 1. 6. 11. 31. 43. 28, 16.

ἐκβάλλω Luc. 21mal. act. 7, 58. 9, 40. 13, 50. 16, 37. 27, 38. *ἐκβολή* nur act. 27, 18.

ἐκδίκησις Luc. 18, 7. 8; 21, 22. act. 7, 24; an allen Stellen, ausser Luc. 21, 22, mit *ποιεῖν* verbunden.

ἐκεῖ Luc. 16mal. act. 9, 33. 14, 28. 16, 1; 17, 14; 18, 19. 19, 21; 25, 9. 14.

ἐκεῖθεν Luc. 3mal. act. 13, 4; 16, 12; 18, 7; 20, 13; 27, 12.

ἐκζητέω Luc. 2mal. act. 15, 17.

ἐκκλησία act. 24mal durch alle Theile hindurch.

ἐκλέγομαι Luc. 4mal. act. 1, 2. 24. 6, 5; 13, 17. 15, 7. 22. 25. *ἐκλεκτός* Luc. 2mal. *ἐκλογή* act. 9, 15.

ἐκπέμπω act. 13, 4; 17, 10.

ἐκπίπτω act. 12, 7; 27, 17. 26. 29. 32.

ἐκπλέω nur act. 15, 39. 18, 18; 20, 6.

ἐκπληρόω nur act. 13, 33. *ἐκπλήρωσις* nur act. 21, 26.

ἐκπλήττεσθαι Luc. 3mal. act. 13, 12. (hier, wie Luc. 4, 32 mit *ἐπὶ τῇ διδαχῇ* verbunden.)

ἐκπορεύομαι Luc. 3mal. act. 9, 28. 19, 12; 25, 4.

ἐκτείνω Luc. 3mal. act. 4, 30. 26, 1; 27, 30. *ἐκτένεια* nur

act. 26, 7. ἐκτενής ausser 1. Petri 1, 22. 4, 8 nur act. 12, 5. ἐκτενέστερον nur Luc. 22, 44.

ἐκτίθεμαι nur act. 7, 21. 11, 4; 18, 26; 28, 23. ἔκθετος nur act. 7, 19.

ἐκτινάσσω act. 13, 51. 18, 6; sonst nur 2 mal im N. T.

ἐκφέρω Luc. 15, 22. act. 5, 6. 9. 10. 15, sonst nur 2 mal im N. T.

ἐκφεύγω Luc. 21, 36. act. 16, 27. 19, 16.

ἐκχέω act. 2, 17. 18. 33. ἐκχύνω Luc. 3 mal. act. 1, 18. 10, 45. 22, 20.

ἐκψύχω nur act. 5, 5. 10; 12, 23.

ἐλεημοσύνη Luc. 2 mal. act. 3, 2. 3. 10. 9, 36. 10, 2. 4. 31. 24, 17; sonst nur bei Matth. ἐλ. ποιεῖν act. 9, 36. 10, 2; 24, 17.

ἐλπίζω Luc. 3 mal. act. 24, 26. 26, 7. ἐλπίς act. 2, 26. 16, 19. 23, 6; 24, 15; 26, 6. 7; 27, 20; 28, 20.

ἐμβλέπω Luc. 2 mal. act. 1, 11; 22, 11.

ἐμπίμπλημι Luc. 2 mal. act. 14, 17; sonst nur 2 mal im N. T.

ἔμπροσθεν Luc. 10 mal. act. 10, 4; 18, 17.

ἐμφανής ausser Röm. 10, 20 nur act. 10, 40. ἐμφανίζω act. 23, 15. 22; 24, 1; 25, 2. 15; sonst nur 5 mal im N. T.

ἔμφοβος ausser Off. 11, 13 nur Luc. 2 mal. act. 10, 4; 22, 9. 24, 25; und zwar stets mit γενόμενος oder ἐγένοντο verbunden.

ἔναντι nur Luc. 1, 8. act. 8, 21. ἐναντίον ausser Marc. 2, 12 (?) nur Luc. 2 mal. act. 7, 10. 8, 32. ἐναντίος act. 26, 9; 27, 4; 28, 17.

ἐνδύομαι Luc. 3 mal. act. 12, 21. ἔνδυμα Luc. 12, 23.

ἐνέδρα nur act. 23, 16; 25, 3. ἐνεδρεύω nur Luc. 11, 54. act. 23, 21.

ἐνθάδε Luc. 24, 41. act. 10, 18. 16, 28. 17, 6; 25, 17. 24; sonst nur 2 mal bei Joh.

ἐνθυμέομαι act. 10, 19. ἐνθύμησις act. 17, 29.

ἐνιαυτός Luc. 4, 19. act. 11, 26. 18, 11.

ἐνισχύω nur Luc. 22, 43. act. 9, 19.

ἐντέλλομαι Luc. 4, 10. act. 1, 2; 13, 47. ἐντολή Luc. 4 mal. act. 17, 15.

ἔντρομος ausser Hebr. 12, 21 nur act. 7, 32. 16, 29; jedesmal mit γενόμενος verbunden.

ἐνώπιον Luc. 20mal. act. 2, 25. 4, 10. 19. 6, 5. 6; 7, 46. 9, 15. 10, 4. 30. 31. 33. 19, 9. 19; 27, 35. ἐνώπιον τοῦ θεοῦ 4, 19. 7, 46. 8, 21. 10, 4. 31. 33.

ἐξάγω Luc. 24, 50. act. 5, 19. 7, 36. 40. 12, 17. 13, 17. 16, 37. 39. 21, 38; sonst nur 4mal im N. T.

ἐξαιρέω act. 7, 10. 34. 12, 11; 23, 27. 26, 17; sonst nur 3mal im N. T.

ἐξαίφνης ausser Marci 13, 36 nur Luc. 2mal. act. 9, 3; 22, 6.

ἐξαποστέλλω ausser Gal. 4, 4. 6 nur Luc. 3mal. act. 7, 12. 9, 30. 11, 22. 12, 11; 13, 26. 17, 14; 22, 21.

ἐξαυτῆς act. 10, 33. 11, 11; 21, 32. 23, 30; sonst nur 2mal im N. T.

ἔξεστι Luc. 5mal. act. 2, 29. 8, 37. 16, 21. 21, 37. 22, 25.

ἐξηγέομαι ausser Joh. 1, 18 nur Luc. 24, 35. act. 10, 8; 15, 12. 14; 21, 19.

ἑξῆς nur Luc. 2mal. act. 21, 1; 25, 17; 27, 18 (stets τῇ ἑξῆς scil. ἡμέρᾳ).

ἔξειμι nur act. 13, 42. 17, 15; 20, 7; 27, 43.

ἐξίσταμαι Luc. 3mal. act. 2, 7. 12. 8, 9. 11. 13. 9, 21. 10, 45. 12, 16; sonst nur 5mal im N. T. ἔκστασις Luc. 5, 26. act. 3, 10. 10, 10; 11, 5; 22, 17; sonst nur 2mal bei Marc.

ἐξομολογέω Luc. 2mal. act. 19, 18.

ἐξουθενέω Luc. 2mal. act. 4, 11 (zwar Citat, aber abweichend von den LXX).

ἐξουσία Luc. 16mal. act. 1, 7. 5, 4; 8, 19. 9, 14; 26, 10. 12. 18.

ἔξω Luc. 11mal. act. 4, 15. 5, 23. 34. 7, 58. 9, 40. 14, 19. 16, 13. 30. 21, 5. 30. 26, 11.

ἐξωθέω nur act. 7, 45. 27, 39.

ἑορτή Luc. 4mal. act. 18, 21.

ἐπαγγελία Luc. 24, 49. act. 1, 4. 2, 33. 39. 7, 17. 13, 23. 32. 23, 21; 26, 6. ἐπαγγέλλομαι act. 7, 5.

ἐπαίρω Luc. 6mal. act. 1, 9. 2, 14. 14, 11; 22, 22; 27, 40 (an den 3 mittleren Stellen, wie auch Luc. 11, 27, verbunden mit τὴν φωνήν).

τῇ ἐπαύριον act. 10, 9. 23. 24. 14, 20. 20, 7; 21, 8; 22, 30. 23, 32. 25, 6. 23.

ἐπειδή Luc. 2mal. act. 13, 46. 14, 12; 15, 24.

ἐπέρχομαι Luc. 4mal. act. 1, 8. 8, 24. 13, 40. 14, 19; sonst nur 2mal im N. T.

ἐπερωτάω Luc. 19mal. act. 1, 6. 5, 27. 23, 34.

ἐπέχω Luc. 14, 7. act. 3, 5; 19, 22; sonst nur 2mal im N. T.

ἐπί sq. Gen. = zur Zeit Jemandes Luc. 2mal. act. 11, 28. *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* = in dem Namen Jemandes etwas thun, besonders predigen: Luc. 5mal. act. 2, 38. 4, 17. 18. 5, 28. 40. 15, 14.

ἐπιβαίνω ausser dem Citate Matth. 21, 5 nur act. 20, 18. 21, 2. 4. 6; 25, 1; 27, 2.

ἐπιβάλλω Luc. 5mal. act. 4, 3; 5, 18. 12, 1; 21, 37; stets, wie auch Luc. 2mal, verbunden mit *τὰς χεῖρας*.

ἐπιβιβάζω nur Luc. 2mal. act. 23, 24.

ἐπιβουλή nur act. 9, 24. 20, 3. 19; 23, 30.

ἐπιγινώσκω Luc. 7mal. act. 13mal in allen Theilen.

ἐπιγράφω Luc. 23, 38. act. 17, 23. *ἐπιγραφή* Luc. 2mal.

ἐπιδείκνυμι Luc. 3mal. act. 9, 39. 18, 28.

ἐπιδεῖν nur Luc. 1, 25. act. 4, 29.

ἐπιδημέω nur act. 2, 10; 17, 21; jedesmal *οἱ ἐπιδημοῦντες*.

ἐπιδίδωμι Luc. 6mal. act. 15, 30. 27, 15; sonst nur 3mal.

τῇ ἐπιούσῃ (scil. *ἡμέρᾳ*) nur act. 7, 26. 16, 11; 20, 15; 21, 18; 23, 11.

ἐπιζητέω Luc. 3mal. act. 12, 19. 13, 7; 19, 39.

ἐπιθυμέω Luc. 4mal. act. 20, 33. *ἐπιθυμία* Luc. 22, 15.

ἐπικαλέομαι Pass.: Luc. 22, 3. act. 10mal; sonst nur 3mal im N. T. Med.: act. 2, 21. 7, 59. 9, 14. 21; 22, 16; 25, 11. 12. 21; 25, 25; 26, 32. 28, 19.

ἐπικεῖμαι Luc. 2mal. act. 27, 20.

ἐπιλαμβάνομαι Luc. 5mal. act. 9, 27. 16, 19. 17, 19. 18, 17. 21, 30. 33. 23, 19; sonst nur 7mal im N. T.

ἐπιμελέομαι ausser 1. Tim. 3, 5 nur Luc. 10, 34. 35. *ἐπιμέλεια* nur act. 27, 3. *ἐπιμελῶς* nur Luc. 15, 8.

ἐπιμένω act. 10, 48. 12, 16. 13, 43. 15, 34. 21, 4. 10; 28, 12. 14.

ἐπιπίπτω Luc. 2mal. act. 8, 16. 10, 10. 44. 11, 15. 13, 11; 19, 17; 20, 10. 37. (ἐπέπεσε φόβος ἐπί . . . Luc. 1, 12. act. 19, 17.)

ἐπισκέπτομαι Luc. 3mal. act. 6, 3; 7, 23. 15, 14. 36; sonst nur 4mal im N. T.

ἐπισκιάζω Luc. 2mal. act. 5, 15; sonst nur 2mal im N. T.

ἐπισκοπή Luc. 19, 44. act. 1, 20. ἐπίσκοπος act. 20, 28.

ἐπίσταμαι act. 10, 28. 15, 7; 18, 25. 19, 15. 25. 20, 18; 22, 19. 24, 10; 26, 3. 26.

ἐπιστέλλω ausser Hebr. 13, 22 nur act. 15, 20; 21, 25. ἐπιστολή act. 9, 2; 15, 30. 22, 5; 23, 25. 33.

ἐπιστηρίζω nur act. 14, 22. 15, 32. 41. 18, 23.

ἐπιστρέφω Luc. 7mal. act. 3, 19. 9, 35. 40. 11, 21. 14, 15. 15, 19. 36. 16, 18; 26, 18. 20; 28, 27; mit ἐπὶ τὸν κύριον oder θεόν verbunden 9, 35. 11, 21. 14, 15. 15, 19; 26, 20. ἐπιστροφή nur act. 15, 3.

ἐπιτάσσω Luc. 3mal. act. 23, 2.

ἐπιτίθημι Luc. 6mal. act. 14mal; mit τὰς χεῖρας verbunden Luc. 4, 40. 13, 13. act. 6, 6; 8, 17. 19. 9, 12. 17. 13, 3; 19, 6; 28, 8. cf. 8, 18: ἐπίθεσις τῶν χειρῶν. ἐπιτίθεμαι (Med.) act. 18, 10; 28, 10.

ἐπιτρέπω Luc. 4mal. act. 21, 39. 40. 26, 1; 27, 3; 28, 16. ἐπιτροπή nur act. 26, 12.

ἐπιφαίνω Luc. 1, 79. act. 27, 20; sonst nur 2mal im Titusbrief.

ἐπιφωνέω nur Luc. 23, 21. act. 12, 22. 21, 34. 22, 24.

ἐπιχειρέω nur Luc. 1, 1. act. 9, 29. 19, 13.

ἐργάζομαι Luc. 13, 15. act. 10, 35. 13, 41. 18, 3. ἐργασία ausser Eph. 4, 19 nur Luc. 12, 58. act. 16, 16. 19. 19, 24. 25. mit παρέχω 16, 19. 19, 24. ἐργάτης Luc. 4mal. act. 19, 25.

τὸ εἰρημένον Luc. 2, 24. act. 2, 16. 13, 40.

ἔρημος Luc. 4mal. act. 1, 20. 8, 26. ἡ ἔρημος Luc. 8mal. act. 7, 30. 36. 38. 42. 44. 13, 18; 21, 38.

ἐρωτάω Luc. 14mal. act. 3, 3; 10, 48. 16, 39. 18, 20; 23, 18. 20.

ἐσθής ausser Jac. 2, 2. 3 nur Luc. 23, 11. act. 1, 10. 10, 30. 12, 21.

ἑσπέρα nur Luc. 24, 29. act. 4, 3; 28, 23.
ἔσχατος Luc. 6mal. act. 1, 8. 2, 17. 13, 47 (hier und 1, 8: ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς).
ἔσω act. 5, 23. ἔσωθεν Luc. 3mal. ἐσώτερος act. 16, 24.
ἔτι Luc. 17mal. act. 2, 26. 9, 1; 10, 44. 18, 18; 21, 28.
ἕτοιμος Luc. 3mal. act. 23, 15. 21. ἑτοιμάζω Luc. 14mal. act. 23, 23. ἑτοίμως ἔχω act. 21, 13; sonst nur 2mal im N. T.
ἔτος Luc. 15mal. 4, 22. 7, 6. 30. 36. 42. 9, 33. 13, 20. 21. 19, 10; 24, 10. 17.
εὐαγγελίζομαι Luc. 10mal. act. 5, 42. 8, 4. 12. 25. 35. 40. 10, 36. 11, 20. 13, 32. 14, 7. 15. 21. 15, 35. 16, 10; 17, 18. εὐαγγέλιον act. 15, 7; 20, 24. εὐαγγελιστής act. 21, 8.
εὐγενής ausser 1. Cor. 1, 26 nur Luc. 19, 12. act. 17, 11.
εὐεργετέω nur act. 10, 38. εὐεργέτης nur Luc. 22, 25. εὐεργεσία ausser 1. Tim. 6, 2 nur act. 4, 9.
εὐθύς Luc. 2mal. act. 8, 21. 9, 11; 13, 11.
εὐθέως Luc. 8mal. act. 9, 18. 20. 34. 12, 10; 16, 10; 17, 10. 14; 21, 30. 22, 29.
εὐθυδρομέω nur act. 16, 11; 21, 1.
εὐθυμέω ausser Jac. 5, 13 nur 27, 22. 25. εὔθυμος nur act. 27, 36. εὐθύμως nur act. 24, 10.
εὐκαιρέω act. 17, 21; sonst nur 2mal im N. T. εὐκαιρία ausser Matth. 26, 16 nur Luc. 22, 6.
εὐλαβής nur Luc. 2, 25. act. 2, 5; 8, 2; 22, 12. εὐλαβέομαι ausser Hebr. 11, 7 nur act. 23, 10.
εὐλογέω Luc. 14mal. act. 3, 26.
εὐπορέομαι nur act. 11, 29. εὐπορία nur act. 19, 25.
εὐσεβέω ausser 1. Tim. 5, 4 nur act. 17, 23. εὐσεβής ausser 2. Pet. 2, 9 nur act. 10, 2. 7; 22, 12. εὐσέβεια act. 3, 12.
εὐσχήμων act. 13, 50. 17, 12 (beide Male von Weibern); sonst nur 3mal im N. T.
εὐτόνως nur Luc. 23, 10. act. 18, 28.
εὐφραίνω Luc. 6mal. act. 2, 36. 7, 41.
εὐφροσύνη nur act. 2, 28. 14, 17.
εὐχαριστέω Luc. 4mal. act. 27, 35. 28, 15. εὐχαριστία act. 24, 3.

εὔχομαι act. 26, 29. 27, 29. εὐχή ausser Jac. 5, 13 nur act. 18, 18; 21, 23.

ἐφίστημι Luc. 7mal. act. 4, 1; 6, 12. 10, 17. 11, 11; 12, 7; 17, 5; 22, 13. 20; 23, 11. 27; 28, 2; sonst nur 3mal bei Paulus.

ἔχω = sich befinden Luc. 2mal. act. 7mal.

τῇ ἐχομένῃ (scil. ἡμέρᾳ) nur Luc. 13, 33. act. 20, 15; 21, 26; cf. 13, 44: τῷ ἐχομένῳ σαββάτῳ.

ἐχθρός Luc. 8mal. act. 2, 35. 13, 10.

ἔχιδνα Luc. 3, 7. act. 28, 3.

ἕως Luc. 23mal. act. 21mal. ἕως εἰς oder πρός nur Luc. 24, 50. act. 17, 14.

Ζέω ausser Röm. 12, 11 nur act. 18, 25. ζῆλος act. 5, 17. 13, 45; jedesmal ἐπλήσθησαν ζήλου. ζηλόω act. 7, 9; 17, 5. ζηλωτής Luc. 6, 15. act. 1, 13; 21, 20; 22, 3.

ζημιόω Luc. 9, 25. ζημία ausser Phil. 3, 7. 8 nur act. 27, 10. 21.

ζάω Luc. 8mal. act. 11mal in allen Theilen. ζωή Luc. 6mal. act. 2, 28. 3, 15. 5, 20. 8, 33. 11, 18. 13, 46. 48. 17, 25. ζωὴ αἰώνιος Luc. 3mal. act. 13, 46. 48.

ζητέω Luc. 27mal. act. 9, 11. 10, 19. 21; 13, 8. 11; 16, 10; 17, 5. 27; 21, 31. 27, 30. ζήτημα nur act. 15, 2; 18, 15; 23, 29; 25, 19; 26, 3. ζήτησις act. 15, 2; 25, 20.

ζωογονέω ausser 1. Tim. 6, 13 nur Luc. 17, 33. act. 7, 19.

Ἡγούμενος Luc. 22, 26. act. 7, 10; 14, 12; 15, 22; 26, 2.

ἤδη Luc. 10mal. act. 4, 3; 27, 9.

ἥκω Luc. 5mal. act. 28, 23.

καθ' ἡμέραν Luc. 5mal. act. 2, 46. 47; 3, 2; 16, 5; 17, 11. 17; 19, 9. καθημερινός nur act. 6, 1. ἐν ταύταις ταῖς ἡμέραις Luc. 4mal. act. 1, 15. 6, 1; 11, 27.

ἡμέτερος act. 2, 11; 24, 6; 26, 5.

ἡσυχάζω ausser 1. Thess. 4, 11 nur Luc. 2mal. act. 11, 18; 21, 14. ἡσυχία act. 22, 2.

ἦχος ausser Hebr. 12, 19 nur Luc. 2mal. act. 2, 2.

Θάμβος nur Luc. 2mal. act. 3, 10.

θάπτω Luc. 3mal. act. 2, 29. 5, 6. 9. 10.

θάρσει Luc. 8, 48. act. 23, 11. τὸ θάρσος nur act. 28, 15.

θαυμάζω Luc. 13mal. act. 2, 7. 3, 12. 4, 13. 7, 31. 13, 41.
θεάομαι Luc. 3mal. act. 1, 11; 21, 27. 22, 9. θέατρον ausser 1. Cor. 4, 9 nur act. 19, 29. 31.
θέλω oder ἐθέλω Luc. 28mal. act. 15mal in allen Theilen.
θέλημα Luc. 5mal. act. 13, 22. 21, 14; 22, 14.
θεμέλιος Luc. 3mal. act. 16, 26.
θεραπεύω Luc. 14mal. act. 4, 14. 5, 16. 8, 7; 17, 25; 28, 9.
θεωρέω Luc. 7mal. act. 14mal in allen Theilen.
θηρίον act. 10, 12. 11, 6; 28, 4. 5.
θλίψις act. 7, 10. 11. 11, 19. 14, 22. 20, 23.
τέθνηκα Luc. 2mal. act. 14, 19; 25, 19.
θορυβέω act. 17, 5; 20, 10. θόρυβος 20, 1; 21, 34. 24, 18.
θρίξ Luc. 4mal. act. 27, 34. (οὐδενὸς γὰρ ὑμῶν θρὶξ ἐκ τῆς κεφαλῆς ἀπολεῖται cf. Luc. 21, 18: καὶ θρὶξ ἐκ τῆς κεφαλῆς ὑμῶν οὐ μὴ ἀπόληται).
θύω Luc. 4mal. act. 10, 13. 11, 7; 14, 13. 18. θυσία Luc. 2mal. act. 7, 41. 42.
θυμός Luc. 4, 28 (ἐπλήσθησαν πάντες θυμοῦ). act. 19, 28 (γενόμενοι πλήρεις θυμοῦ). θυμομαχεῖν nur act. 12, 20.
θύρα Luc. 4mal. act. 3, 2; 5, 9. 19. 23; 12, 6. 13; 14, 27. 16, 26. 27; 21, 30. θυρίς act, 20, 7.
Ἰάομαι Med.: Luc. 7 mal. act. 9, 34. 10, 38. 28, 8. 27; Pass.: Luc. 5mal. act. 3, 11. ἴασις nur Luc. 13, 32. act. 4, 22. 30.
ἴδιος Luc. 7mal. act. 15mal. τὰ ἴδια Luc. 18, 28. act. 21, 6; 24, 23. κατ' ἰδίαν Luc. 2mal. act. 23, 19.
ἰδού Luc. 57mal. act. 23mal, durch alle Theile hindurch.
ἱερεύς Luc. 6mal. act. 4, 1; 5, 24. 6, 7; 14, 13.
Ἱεροσόλυμα Luc. 5mal. act. 21mal. Ἱερουσαλήμ Luc. 27mal. act. 41mal.
ἱκανός Luc. 10mal. act. 19mal, durch alle Theile hindurch, sonst nur 12mal im N. T.
ἱμάς Luc. 3, 16. act. 22, 25; sonst nur 2mal im N. T.
ἱμάτιον Luc. 10mal. act. 7, 58. 9, 39. 12, 8; 14, 14; 16, 22. 18, 6; 22, 20; 22, 23. ἱματισμός Luc. 2mal. act. 20, 33; sonst nur 3mal im N. T.
ἵνα Luc. 37mal, act. 12mal in allen Theilen.

ἴσος Luc. 6, 34. act. 11, 17.
Ἰσραηλίτης act. 2, 22. 3, 12. 5, 35. 13, 16; 21, 28; stets in der Form der Anrede ἄνδρες Ἰσραηλῖται.
ἵστημι: Die Form ἑστώς (nie ἑστηκώς) Luc. 3 mal. act. 4, 14. 5, 23. 25. 7, 55. 56. 16, 9; 21, 40. 22, 25. 25, 10. cf. συνεστώς Luc. 9, 32. ἐφεστώς act. 22, 20. 28, 2. παρεστώς Luc. 19, 24. act. 23, 2. 4.
ἰσχύω Luc. 8 mal. act. 6, 10; 15, 10; 19, 16. 20; 25, 7; 27, 16.
Καθαιρέω Luc. 3 mal. act. 13, 19. 29. 19, 27; sonst nur 3 mal.
καθαρίζω Luc. 7 mal. act. 10, 15. 11, 9; 15, 9.
καθαρός Luc. 11, 41. act. 18, 6; 20, 26.
καθέζομαι Luc. 2, 46. act. 6, 15; 20, 9. κάθημαι Luc. 12 mal. act. 2, 2. 34. 3, 10. 8, 28. 14, 8; 20, 9; 23, 3.
καθίζω Luc. 8 mal. act. 9 mal in allen Theilen.
καθεξῆς nur Luc. 1, 3; 8, 1. act. 3, 24. 11, 4; 18, 23.
καθίημι nur Luc. 5, 19. act. 9, 25. 10, 11. 11, 5.
καθίστημι Luc. 3 mal. act. 6, 3; 7, 10. 27. 35. 17, 15.
καθότι nur Luc. 2 mal. act. 2, 24. 45. 4, 35. 17, 31.
καθώς Luc. 16 mal. act. 12 mal in allen Theilen.
καινός Luc. 5 mal. act. 17, 19. 21.
καιρός Luc. 13 mal. act. 7, 20. 12, 1; 13, 11; 19, 23; 24, 25. καιροί act. 1, 7. 3, 20. 14, 17. 17, 26.
καίτοι oder καίγε act. 14, 17. 17, 27.
κἀκεῖ act. 14, 7; 17, 13; 22, 10; 25, 20; 27, 6. κἀκεῖθεν ausser Marc. 10, 1 nur act. 7, 4; 13, 21. 14, 26. 16, 12; 20, 15; 21, 1; 27, 4. 12; 28, 15.
κἀκεῖνος Luc. 4 mal. act. 5, 37. 15, 11; 18, 19.
κακόν Luc. 2 mal. act. 9, 13; 16, 28. 23, 9; 28, 5. κακία act. 8, 22. κακῶς Luc. 2 mal. act. 23, 5. κακόω ausser 1. Pet. 3, 13 nur act. 7, 6. 19. 12, 1; 14, 2; 18, 10. κάκωσις nur 7, 34. κακολογέω act. 19, 9. κακοποιέω Luc. 6, 9.
καλούμενος Luc. 10 mal. act. 13 mal durch alle Theile hindurch.
καλῶς Luc. 3 mal. act. 10, 33. 25, 10; 28, 13.
καρδία Luc. 24 mal. act. 21 mal durch alle Theile hindurch, καρδιογνώστης nur act. 1, 24. 15, 8.
καρποφορέω Luc. 8, 15. καρποφόρος nur act. 14, 17.

καταβαίνω Luc. 12 mal. act. 19 mal durch alle Theile hindurch.
καταγγέλλω act. 3, 24. 4, 2; 13, 5. 38. 15, 36. 16, 17. 21. 17, 3. 13. 23; 26, 23; sonst nur 7 mal im N. T. καταγγελεύς nur act. 17, 28.
κατάγω ausser Röm. 10, 6 nur Luc. 5, 11. act. 9, 30. 21, 3; 22, 30. 23, 15. 20. 28. 27, 3; 28, 12.
καταδικάζω Luc. 6, 37. καταδίκη nur act. 25, 15.
κατακαίω Luc. 3, 17. act. 19, 19.
κατακεῖμαι Luc. 2 mal. act. 9, 33. 28, 8.
κατακλείω nur Luc. 3, 20. act. 26, 10.
κατακολουθέω nur Luc. 23, 55. act. 16, 17.
καταλαμβάνομαι act. 4, 13. 10, 34. 25, 25.
καταλείπω Luc. 4 mal. act. 2, 31. 6, 2; 18, 19; 21, 3; 24, 27. 25, 14.
καταλύω Luc. 3 mal. act. 5, 38. 39. 6, 14.
κατανοέω Luc. 4 mal. act. 7, 31. 32. 11, 6; 27, 39.
καταντάω act. 16, 1; 18, 19. 24. 20, 15; 21, 7; 25, 13; 26, 7; 27, 12; 28, 13; sonst nur 4 mal im N. T.
καταξιόω ausser 2. Thess. 1, 5 nur Luc. 2 mal. act. 5, 41.
καταπαύω act. 14, 18. κατάπαυσις act. 7, 49.
κατασείω nur act. 12, 17. 13, 16; 19, 33. 21, 40; stets mit τῇ χειρί oder τὴν χεῖρα verbunden.
κατασκηνόω Luc. 13, 19. act. 2, 26. κατασκήνωσις ausser Mtth. 8, 20 nur Luc. 9, 58.
καταφέρω nur act. 20, 9; 25, 7; 26, 10.
καταφιλέω Luc. 3 mal. act. 20, 37; sonst nur 2 mal im N. T.
καταφρονέω Luc. 16, 13. καταφρονητής nur act. 13, 41.
κατέρχομαι ausser Jac. 3, 15 nur Luc. 2 mal. act. 13 mal.
κατέχω Luc. 3 mal. act. 27, 40. κατάσχεσις nur act. 7, 5. 45.
κατηγορέω Luc. 4 mal. act. 22, 30. 24, 2. 8. 13. 19; 25, 5. 11. 16; 28, 19. κατηγορία Luc. 6, 7. κατήγορος act. 23, 30. 35. 24, 8; 25, 16. 18; sonst nur 2 mal im N. T.
κατηχέω Luc. 1, 4. act. 18, 25. 21, 21. 24; sonst nur 3 mal bei Paulus.
κατοικέω Luc. 2 mal. act. 20 mal durch alle Theile hindurch. κατοικία nur act. 17, 26.

κάτω Luc. 4, 9. act. 2, 19; 20, 9.

κελεύω Luc. 18, 40. act. 18mal; sonst nur bei Matth.

κερδαίνω Luc. 9, 25. act. 27, 21.

κηρύσσω Luc. 9mal. act. 8, 5; 9, 20. 10, 37. 42. 15, 21. 19, 13; 20, 25; 28, 31.

κινδυνεύω ausser 1. Cor. 15, 30 nur Luc. 8, 23. act. 19, 27. 40.

κινέω act. 17, 28. 21, 30. 24, 5.

κλάζω Luc. 2mal. act. 2, 46. 20, 7. 11; 27, 35; immer mit *ἄρτον* verbunden. *κλάσις τοῦ ἄρτου* nur Luc. 24, 35. act. 2, 42.

κλαίω Luc. 11mal. act. 9, 39. 21, 13. *κλαυθμός* Luc. 13, 18. act. 20, 37.

κλείω Luc. 2mal. act. 5, 23. 21, 30.

κλῆρος Luc. 23, 34. act. 1, 17. 25. 26. 8, 21; 26, 21. *κληρονομία* Luc. 2mal. act. 7, 5; 20, 32, stets mit *δοῦναι* verbunden.

κλίνη Luc. 3mal. act. 5, 15.

κοιλία Luc. 8mal. act. 3, 2; 14, 8; beidemale *χωλὸς ἐκ κοιλίας μητρός*.

κοιμάομαι Luc. 22, 45. act. 7, 60. 12, 6; 13, 36.

κοινός act. 2, 44. 4, 32. 10, 14. 28. 11, 8. *κοινόω* act. 10, 15. 11, 9; 21, 28. *κοινωνία* act. 2, 42.

κολλάομαι Luc. 2mal. act. 5, 13. 8, 29. 9, 26. 10, 28. 17, 34; sonst nur 4mal im N. T.

κόλπος Luc. 3mal. act. 27, 39; sonst nur 2mal bei Joh.

κονιορτός Luc. 2mal. act. 13, 51. 22, 23; sonst nur Mtth. 10, 14.

κοπιάω Luc. 2mal. act. 20, 35. *κόπος* Luc. 2mal.}

κόσμος Luc. 3mal. act. 17, 24. Dieser seltene Gebrauch eines sonst im N. T. so sehr gewöhnlichen Wortes ist bemerkenswerth.

κράζω Luc. 4mal. act. 11mal in allen Theilen.

κρατέω Luc. 2mal. act. 2, 24. 3, 11; 24, 6; 27, 13. *κράτος* Luc. 1, 52. act. 19, 20. *κράτιστος* nur Luc. 1, 1. act. 23, 26. 24, 3; 26, 25.

κραυγάζω Luc. 4, 41. act. 22, 23. *κραυγή* act. 23, 9.

κρεμάω Luc. 23, 39. act. 5, 30. 10, 39. 28, 4; sonst nur 3mal.

κρίνω Luc. 5 mal. act. 22 mal in allen Theilen. κρῖμα Luc. 3 mal. act. 24, 25. κρίσις Luc. 4 mal. act. 8, 33. κριτής Luc. 6 mal. act. 10, 42. 13, 20. 18, 15; 24, 10.
κρούω Luc. 4 mal. act. 12, 13. 16.
κτάομαι Luc. 2 mal. act. 1, 18. 8, 20; 22, 28; sonst nur 2 mal im N. T. κτῆμα act. 2, 45. 5, 1; sonst nur 2 mal. κτήτωρ nur act. 4, 34.
κτῆνος Luc. 10, 34. act. 23, 24; sonst nur 2 mal im N. T.
κυκλόω Luc. 21, 20. act. 14, 20.
κωλύω Luc. 6 mal. act. 8, 36. 10, 47. 11, 17. 16, 6; 24, 23; 27, 43. ἀκωλύτως nur act. 28, 31.
κώμη Luc. 12 mal. act. 8, 25.
Λαγχάνω Luc. 1, 9. act. 1, 17.
λαλέω Luc. 30 mal. act. 59 mal. λαλεῖν τὸν λόγον (τοῦ θεοῦ) act. 4, 29. 31. 8, 25. 11, 19. 13, 46. 14, 25. 16, 6. 32.
λάμπω Luc. 17, 24. act. 12, 7. λαμπρός Luc. 2 mal. act. 10, 30. λαμπρότης nur act. 26, 3.
λανθάνω Luc. 8, 47. act. 26, 26. λάθρα act. 16, 37.
λατρεύω Luc. 3 mal. act. 7, 7. 42. 24, 14; 26, 7; 27, 23.
λειτουργέω act. 13, 2. λειτουργία Luc. 1, 23.
Λευΐτης ausser Joh. 1, 19 nur Luc. 10, 32. act. 4, 36.
λίθος Luc. 13 mal. act, 4, 11; 17, 29. λιθάζω act. 5, 26. 14, 19.
λιμός Luc. 4 mal. act. 7, 11. 11, 28.
λόγιον act. 7, 38. λόγιος nur act. 18, 24.
λοιμός ausser Matth. 24, 7 (?) nur Luc. 21, 11. act. 24, 5.
λοιπός Luc. 6 mal. act. 2, 37. 5, 13; 17, 9; 27, 20. 44; 28, 9.
λούω act. 9, 37. 16, 33.
λύω Luc. 7 mal. act. 2, 24. 7, 33. 13, 25. 43. 22, 30. 24, 26; 27, 41.
λύκος Luc. 10, 3. act. 20, 29; jedesmal bildlich.
λυτρόω Luc. 24, 21. λυτρωτής nur act. 7, 35.
Μάγος act. 13, 16. 8. μαγεία nur 8, 11. μαγεύω nur 8, 9.
μαίνομαι act. 12, 15; 26, 24. 25; sonst nur 2 mal im N. T. μανία nur act. 26, 14.
μακάριος Luc. 14 mal. act. 20, 35. 26, 2.
μακράν Luc. 2 mal. act. 2, 39. 17, 27. 22, 21; sonst nur 5 mal.

μακροθυμέω Luc. 18, 7. μακροθύμως nur act. 26, 3.
μᾶλλον Luc. 6mal. act. 4, 19. 5, 14. 29. 9, 22. 20, 35. 22, 2; 27, 11. μάλιστα act. 20, 38. 25, 26. 26, 3.
μαρτυρέω Luc. 2mal. act. 12mal; das Passiv = ein gutes Zeugniss haben act. 6, 3; 10, 22. 16, 2; 22, 12; 26, 22. μαρτύρομαι act. 20, 26; sonst nur 2mal. μαρτυρία Luc. 22, 71. act. 22, 18. μαρτύριον Luc. 3mal. act. 4, 33. 7, 44. μάρτυς Luc. 24, 48. act. 13mal in allen Theilen.
μάστιξ Luc. 7, 21. act. 22, 24. μαστίζειν nur act. 22, 25.
μάχαιρα Luc. 5mal. act. 12, 2; 16, 27.
Des Wortes μέγας bedient sich der Schriftsteller mit Vorliebe, um heftige Affecte oder deren Aeusserungen auszudrücken, so sagt er φόβος μέγας Luc. 2mal. act. 5, 5. 11. χαρὰ μεγάλη Luc. 2mal. act. 8, 8; 15, 3. φωνὴ μεγάλη Luc. 7mal. act. 7, 57. 60. 8, 7; 14, 10; 16, 28. 26, 24. χαρὰ μεγάλη Luc. 2mal. act. 15, 3. σημεῖα μεγάλα Luc. 21, 11. act. 6, 8. 8, 13. μεγαλεῖα nur Luc. 1, 49. act. 2, 11. μεγαλειότης ausser 2. Pet. 1, 16 nur Luc. 9, 43. act. 19, 27. μεγαλύνω Luc. 2mal. act. 5, 13. 10, 46. 19, 17; sonst nur 3mal.
μεθερμηνεύομαι act. 4, 36. 13, 8.
μεθίστημι Luc. 16, 4. act. 13, 22. 19, 26; sonst nur 2mal.
μέλει μοι Luc. 10, 40. act. 18, 17.
μέλλω Luc. 12mal. act. 35mal in allen Theilen; mit ἔσεσθαι verbunden nur act. 11, 28. 23, 30. 24, 15. 25; 27, 10.
μένω Luc. 7mal. act. 14mal; = wohnen 9, 43. 28, 16. 30.
μερίς Luc. 10, 42. act. 8, 21. 16, 12; sonst nur 2mal bei Paulus.
μέρος Luc. 4mal. act. 5, 2; 19, 27. 23, 6. 9. τὰ μέρη = Gegenden act. 2, 10; 19, 1; 20, 2.
μεσημβρία nur act. 8, 26. 22, 6.
μεσονύκτιον ausser Marc. 13, 35 nur Luc. 11, 5. act. 16, 25. 20, 7.
ἐν μέσῳ Luc. 8mal. act. 1, 15. 2, 22. 4, 7; 17, 22; 27, 21.
μεταβαίνω Luc. 10, 7. act. 18, 7.
μετακαλέομαι nur act. 7, 14. 10, 32. 20, 17; 24, 25.

μεταλαμβάνω act. 2, 46. 24, 25; 27, 33. 34; sonst nur 3 mal.
μετανοέω Luc. 9 mal. act. 2, 38. 3, 19. 8, 22. 17, 30. 26, 20.
μετάνοια Luc. 5 mal. act. 5, 31. 11, 18. 13, 24. (βάπτισμα μετανοίας, ebenso 19, 4.) 20, 21; 26, 20.
μεταξύ Luc. 2 mal. act. 12, 6; 13, 42. 15, 9.
μεταπέμπομαι nur act. 10, 5. 22. 29. 11, 13; 20, 1; 24, 24. 26. 25, 3.
μήτι Luc. 2 mal. act. 10, 47. μηκέτι act. 4, 17. 13, 34. 25, 24. μήποτε Luc. 7 mal. act. 5, 39. 28, 27.
μήν Luc. 5 mal. act. 7, 20. 18, 11; 19, 8; 20, 3; 28, 11.
μηνύω Luc. 20, 37. act. 23, 30; sonst nur 2 mal im N. T.
μικρός Luc. 5 mal. act. 8, 10 (ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου). 26, 22 (μικρῷ τε καὶ μεγάλῳ).
ἐμνήσθην Luc. 6 mal. act. 10, 31. 11, 16.
μνημονεύω Luc. 17, 32. act. 20, 31. 35.
μισθός Luc. 3 mal. act. 1, 18. μίσθωμα nur act. 28, 30.
μνῆμα Luc. 3 mal. act. 2, 29. 7, 16; sonst nur 3 mal im N. T. μνημεῖον Luc. 10 mal. act. 13, 29.
μόλις act. 14, 18; 27, 7. 8. 16; sonst nur 2 mal im N. T.
μόνον Luc. 8, 50. act. 8, 16. 11, 19. 18, 25. 19, 26. 27. 21, 13; 26, 29. 27, 10.
μυριάς Luc. 12, 1. act. 19, 19; 21, 20.
Ναί Luc. 4 mal. act. 5, 8; 22, 27.
ναός Luc. 4 mal. act. 7, 48. 17, 24. 19, 24.
νεανίας nur act. 7, 58. 20, 9; 23, 17. 18. 22. νεανίσκος Luc. 7, 14. act. 2, 17. 5, 10.
νέος Luc. 7 mal. act. 5, 6. νεότης Luc. 18, 21. act. 26, 4.
νῆσος act. 13, 6; 27, 26; 28, 1. 7. 9. 11; sonst nur 3 mal.
νηστεύω Luc. 4 mal. act. 10, 30. 13, 2. 3. νηστεία Luc. 2, 37. act. 14, 23; 27, 9.
νομίζω Luc. 2 mal. act. 7, 25. 8, 20. 14, 19. 16, 13. 27. 17, 29. 21, 29; sonst nur 6 mal im N. T.
νομοδιδάσκαλος ausser 1. Tim. 1, 7 nur Luc. 5, 17. act. 5, 34.
νόσος Luc. 4 mal. act. 19, 12.
νότος ausser Off. 21, 23 nur Luc. 3 mal. act. 27, 13; 28, 13.
νοῦς Luc. 24, 45. νουθετέω act. 20, 31.

νῦν οὖν act. 10, 33. 15, 10; 16, 36. 23, 15. ἀπὸ τοῦ νῦν Luc. 4mal. act. 18, 6. τὰ νῦν nur act. 4, 29. 5, 38. 17, 30. 20, 32. 27, 22.

νύκτα καὶ ἡμέραν Luc. 2, 37. act. 20, 31. 26, 7. ἡμέρας καὶ νυκτός Luc. 18, 7. act. 9, 24.

Ξένος act. 17, 18. 21. ξενίζω act. 10, 6. 18, 23. 32. 17, 20; 21, 16; 28, 7. ξενία ausser Phil. 22 nur act. 28, 23.

ξύλον Luc. 2mal. act. 5, 30. 10, 39. 13, 29. 16, 24.

Ὁ μέν — ὁ δέ act. 14, 4; 17, 32. 28, 24. ὃς μέν — ὃς δέ Luc. 2mal. act. 27, 44.

ὁδηγέω Luc. 6, 39. act. 8, 31; sonst 3mal. ὁδηγός act. 1, 16.

ὁδός von der christlichen Religion gesagt, nur act. 9, 2; 19, 9. 23. 22, 4; 24, 14. 22. ὁδὸς τοῦ θεοῦ oder κυρίου Luc. 20, 21. act. act. 13, 10; 18, 25. 26.

ὀδυνάομαι nur Luc. 3mal. act. 20, 38.

ὅθεν Luc. 11, 24. act. 14, 26. 26, 19; 28, 13.

ὀθόνη nur act. 10, 11. 11, 5. ὀθόνιον Luc. 24, 12.

οἶκος = Familie Luc. 7mal. act. 9mal. πᾶς ὁ οἶκος act. 2, 36. 10, 2; 11, 14. ὅλος ὁ οἶκος 2, 2; 7, 10; 18, 8. οἰκία Luc. 23mal. act. 11mal. οἰκέτης Luc. 16, 13. act. 10, 7; sonst nur 2mal. οἰκοδομέω Luc. 10mal. act. 4, 11. 7, 47. 49. 9, 31. 20, 32. ἡ οἰκουμένη Luc. 2mal. act. 11, 28. 17, 6. 31. 19, 37. 24, 5.

ὅλος Luc. 17mal. act. 22mal durch alle Theile hindurch.

ὁμιλέω nur Luc. 2mal. act. 20, 11; 24, 26.

ὁμοθυμαδόν ausser Röm. 15, 6 nur act. 1, 14. 2, 1. 46. 4, 24. 5, 12. 7, 57. 8, 6; 12, 20. 15, 25. 18, 12; 19, 29.

ὅμοιος Luc. 9mal. act. 17, 29. ὁμοιοπαθής act. 14, 15. ὁμοιόω Luc. 3mal. act. 14, 11.

ὁμολογέω Luc. 2mal. act. 7, 14; 23, 8; 24, 14.

ὀνόματι = mit Namen Luc. 6mal. act. 22 durch alle Theile hindurch. ὀνομάζω Luc. 2mal. act. 19, 13.

ὀπίσω Luc. 8mal. act. 5, 37 (ἀπέστησε λαὸν ὀπίσω αὐτοῦ). 20, 30 (ἀποσπᾶν τοὺς μαθητὰς ὀπίσω αὐτῶν).

ὅπου Luc. 5mal. act. 17, 1.

ὄψομαι Luc. 4mal. act. 2, 17; 18, 15; 20, 25. ἑώρακα Luc.

3mal. act. 7, 44. 22, 15. ὤφθην Luc. 4mal. act. 9mal.
ὀπτασία ausser 2. Cor. 12, 1 nur Luc. 2mal. act. 26, 19.
ὄρθρος ausser Joh. 8, 2 nur Luc. 24, 1. act. 5, 21.
ὁρίζω Luc. 22, 22. act. 2, 23. 10, 42. 11, 29. 17, 26. 31; sonst nur 2mal im N. T.
ὅρκος Luc. 1, 73. act. 2, 30; jedesmal mit ὤμοσε verbunden.
ὁρμάω Luc. 8, 33. act. 7, 57. 19, 29; sonst nur 2mal im N. T.
ὁρμή act. 14, 5, sonst nur Jac. 3, 4.
ὅσος Luc. 10mal. act. 16mal in allen Theilen.
ὅστις Luc. 17mal. act. 24mal durch alle Theile hindurch.
ὅτε Luc. 12mal. act. 10mal. ὅταν Luc. 30mal. act. 23, 25. 24, 22.
Sehr häufig findet sich οὐ mit einem Adjectiv verbunden, um das Gegentheil stark auszudrücken: οὐ μετρίως act. 20, 12. οὐκ ὀλίγος act. 12, 18. 14, 28. 15, 2; 17, 4. 12; 19, 23. 24; 27, 20. οὐ πολλοί Luc. 15, 13. act. 1, 5. οὐ πολύ act. 27, 14. οὐ μακράν Luc. 7, 6. act. 17, 27. οὐκ ἄσημος act. 21, 39. οὐχ ὁ τυχών act. 19, 11; 28, 2.
οὔτε Luc. 4mal. act. 2, 31. 4, 12; 15, 10; 19, 37. 24, 12. 13; 25, 8; 28, 21.
οὐδέ Luc. 21mal. act. 13mal. οὐδέποτε Luc. 2mal. act. 10, 14. 11, 8; 14, 8. οὐκέτι Luc. 4mal. act. 8, 39. 20, 25. 38.
οὗ = wo Luc. 6mal. act. 9mal in allen Theilen.
οὐράνιος Luc. 2, 13. act. 26, 19. οὐρανόθεν nur act. 14, 17; 26, 13.
οὖς Luc. 7mal. act. 4mal. cf. act. 11, 22: ἠκούσθη εἰς τὰ ὦτα... und Luc. 1, 44: ἐγένετο εἰς τὰ ὦτα . . .
τοῦτ᾽ ἔστι act. 1, 19. 19, 4.
ὀφείλω Luc. 5mal. act. 17, 29.
ὄχλος Luc. 40mal. act. 23mal in allen Theilen. ὀχλέομαι nur Luc. 6, 18. act. 5, 16. ὀχλοποιέω nur act. 17, 5.
Παιδεύω Luc. 2mal. act. 7, 22. 22, 3.
παιδίσκη Luc. 2mal. act. 12, 13; 16, 16.
παῖς θεοῦ Luc. 1, 54. 69. act. 3, 13, 16. 4, 25. 27. 30.
πάλιν Luc. 3mal. act. 10, 15. 16. 11, 10; 17, 32. 18, 21; 27, 28.
διαπαντός Luc. 24, 53. act. 2, 25. 10, 2; 24, 16. πανταχοῦ

Luc. 9, 6. act. 17, 30. 21, 28. 24, 3; 28, 22. πάντως Luc. 4, 23. act. 18, 21. 21, 22; 28, 4. Unser Schriftsteller liebt überhaupt die Composita mit πᾶν, wie die Wörter παμπληθεί (Luc. 23, 18), πανδοχεῖον und πανδοχεύς (Luc. 10, 34. 35), πανοικί (act. 16, 34), πανοπλία (Luc. 11, 22), πανταχῆ (act. 21, 28), παντελές (Luc. 13, 11), πάντη (act. 24, 3), πάντοθεν (Luc. 19, 43) und πάντοτε (Luc. 2mal), welche meist ihm allein eigen sind, beweisen.

παραβιάζομαι nur Luc. 24, 29. act. 16, 15.

παραγγέλλω Luc. 4mal. act. 11mal in allen Theilen. παραγγελία act. 5, 28. 16, 24.

παραγίνομαι Luc. 8mal. act. 21 mal; sonst nur 8mal im N. T.

παραδέχομαι act. 15, 4; 16, 21; 22, 18; sonst nur 3mal.

παραδίδωμι Luc. 17mal. act. 14mal; mit εἰς χεῖρας ... verbunden Luc. 2mal. act. 21, 11; 28, 17.

παραιτέομαι Luc. 3mal. act. 25, 11.

παρακαλέω Luc. 7mal. act. 22mal. act. παράκλησις Luc. 2mal act. 4, 36. 9, 31. 13, 15. 15, 31.

παραλαμβάνω Luc. 7mal. act. 15, 39. 16, 33. 21, 24. 26. 32. 23, 18 (stets παραλαβών).

παρατηρέω Luc. 3mal. act. 9, 24; sonst nur 2mal im N. T. παρατήρησις nur Luc. 17, 20.

παρατίθημι Luc. 5mal. act. 14, 23. 16, 34. 17, 3; 20, 32.

παραχρῆμα ausser Matth. 21, 19. 20 nur Luc. 10mal. act. 3, 7. 5, 10. 9, 18. 12, 13. 13, 11; 16, 26. 33.

πάρειμι Luc. 13, 1. act. 10, 21. 33. 12, 20. 17, 6.

παρέρχομαι Luc. 9mal. act. 16, 8; 24, 7; 27, 9.

παρέχω Luc. 4mal. act. 16, 16; 17, 31. 19, 24. 22, 2; 28, 2.

παρθένος Luc. 1, 27. act. 21, 9.

παρέστησα Luc. 2, 22. act. 1, 3; 9, 41. 23, 24. 33. 24, 13. Die intransitiven Tempora παρέστηκα und παρέστην Luc. 2mal act. 1, 10. 4, 10. 26. 9, 39. 23, 2. 4; 27, 23. 24.

παροικέω ausser Hebr. 11, 9 nur Luc. 24, 18. παροικία ausser 1. Pet. 1, 17 nur act. 13, 17.

πάροικος act. 7, 6. 29; sonst nur 2mal im N. T.

παροξυσμός act. 15, 39. παροξύνομαι act. 17, 16; jedes Wort sonst nur 2mal im N. T.
παῤῥησία act. 2, 29. 4, 13. 29. 31; 28, 31; stets (nur nicht 4, 13) μετὰ παῤῥησίας; 4, 29. 28, 31: μετὰ πάσης παῤῥησίας.
παῤῥησιάζομαι act. 9, 27. 28. 13, 46. 14, 3; 18, 26. 19, 8; 26, 26; sonst nur 2mal bei Paulus.
πάσχω Luc. 6mal. act. 1, 3. 3, 18. 9, 16; 17, 3; 28, 5.
πατάσσω Luc. 2mal. act. 7, 24. 12, 7. 23.
πατρῷος nur act. 22, 3; 24, 14; 28, 17.
παύομαι Luc. 3mal. act. 5, 42. 6, 13. 13, 10; 20, 1. 31. 21, 32; sonst nur 6mal im N. T.
πειθαρχέω ausser Tit. 3, 1 nur act. 5, 29. 32. 27, 21.
πείθω Luc. 2mal. act. 8mal. πείθομαι Luc. 2mal. act. 9mal in allen Theilen.
πειράζω Luc. 3mal. act. 5, 9; 15, 10; 16, 7; 24, 6. πειρασμός Luc. 6mal. act. 20, 19.
πειράομαι ausser Hebr. 4, 15 nur act. 9, 26. 26, 21.
περιαστράπτω nur act. 9, 3; 22, 6.
περιβάλλομαι Luc. 3mal. act. 12, 8.
περιέρχομαι act. 19, 13; 28, 13; sonst nur 2mal im N. T.
περιέχω ausser 1. Pet. 2, 6 nur Luc. 5, 9. act. 23, 25. περιοχή nur act. 8, 32.
περιζώννυμι Luc. 3mal. act. 12, 8; sonst nur 3mal im N. T.
περικεῖμαι Luc. 17, 2. act. 28, 20.
περιλάμπω nur Luc. 2, 9. act. 26, 13.
περιπατέω Luc. 5mal. act. 3, 6. 8. 9. 12; 14, 8. 10; 21, 21.
περιπίπτω ausser Jac. 1, 2 nur Luc. 10, 30. act. 27, 41.
περισσεύω Luc. 4mal. act. 16, 5. περισσῶς act. 26, 11. περισσότερον Luc. 4mal.
περιτέμνω act. 7, 8; 15, 1. 5. 24. 16, 3; 21, 21. περιτομή act. 7, 8; 10, 45. 11, 2.
περίχωρος Luc. 5mal. act. 14, 6.
τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ Luc. 3mal. act. 10, 12. 11, 6.
πιάζω act. 3, 7; 12, 4.
πικρῶς Luc. 22, 62. πικρία act. 8, 23.
πιστεύω Luc. 9mal. act. 39mal; mit εἰς oder ἐπί τινα Luc. 24,

25. act. 9, 42. 10, 43. 11, 17. 14, 23. 16, 31. 19, 4; 22, 19. *πίστις* Luc. 11 mal. act. 16 mal in allen Theilen. *πιστός* Luc. 5 mal. act. 10, 45. 13, 34. 16, 1. 15.

πλατεῖα Luc. 3 mal. act. 5, 15.

πλέω ausser Off. 18, 17 nur Luc. 8, 23. act. 21, 3; 27, 2. 6. 24. *ἐπὶ πλεῖον* act. 4, 17; 20, 9; 24, 4.

πληγή Luc. 2 mal. act. 16, 23 (*ἐπιθέντες αὐτοῖς πληγάς*, ebenso wie Luc. 10, 30). 16, 33.

πλήθω Luc. 13 mal. act. 9 mal, stets in einer Form von *ἐπλήσθην*, sonst nur 3mal im N. T.; mit *πνεύματος* (*ἁγίου*) verbunden Luc. 3 mal. act. 2, 4; 4, 8. 31. 9, 17. 13, 9. *πληθύνω* act. 6, 1. 7. 7, 17. 9, 31. 12, 24.

πλῆθος Luc. 8 mal. act. 17 mal, sonst nur 7 mal im N. T. *πᾶν τὸ πλῆθος* act. 6, 5; 15, 12; 25, 24. *πολὺ πλῆθος* 14, 1; 17, 4. *πλήρης* Luc. 2 mal. act. 6, 3. 5. 8. 7, 55. 9, 36. 11, 24. 13, 10; 19, 28. *πληρόω* Luc. 10 mal. act. 16 mal. *πληροφορέω* Luc. 1, 1.

Die Ausdrücke, die eine Fülle anzeigen, sind demnach bei unserm Schriftsteller sehr häufig.

πλήν Luc. 15 mal. act. 8, 1; 15, 28. 20, 23; 27, 22.

ὁ πλησίον Luc. 3 mal. act. 7, 27.

πλοῖον Luc. 8 mal. act. 19 mal von 20, 13 an. *πλοῦς* nur act. 21, 7; 27, 9. 10.

πνέω Luc. 12, 55. act. 27, 40. *πνοή* nur act. 2, 2; 17, 25.

πνεῦμα ἅγιον Luc. 8 mal. act. 17 mal. *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* Luc. 3 mal. act. 16 mal. *τὸ ἅγιον πνεῦμα* Luc. 2 mal. act. 6 mal; mit *λαμβάνω* verbunden act. 1, 8. 8, 15. 17. 19. 10, 47. 19, 2.

ποιεῖν τι μετά τινος Luc. 2 mal. act. 14, 27. 15, 4.

ποιμαίνω Luc. 17, 7. act. 20, 28. *ποίμνιον* Luc. 12, 32. act. 20, 28. 29; sonst nur 1. Pet. 5, 2. 3.

ποῖος Luc. 8 mal. act. 4, 7. 7, 49. 23, 34.

πολίτης Luc. 2 mal. act. 21, 39.

πονηρός Luc. 12 mal. act. 17, 5; 18, 14; 19, 12. 13. 15. 16; 25, 18; 28, 21. *πονηρία* Luc. 11, 39. act. 3, 26.

πορεύομαι Luc. 50 mal. act. 38 mal in allen Theilen.

πόσος Luc. 6 mal. act. 21, 20.

παρὰ τοὺς πόδας τινός sitzen nur Luc. 8, 35. 10, 39. act. 22, 3. (sonst gewöhnlich *πρὸς τοὺς πόδας*)

πράσσω Luc. 6mal. act. 13mal. *πρᾶγμα* Luc. 1, 1. act. 5, 4. *πρᾶξις* Luc. 23, 51. act. 19, 18.

πρεσβύτεροι, jüdische: Luc. 5mal. act. 4, 5. 8. 23. 6, 12; 23, 14; 24, 1; 25, 15; christliche: act. 11, 30. 14, 23. 15, 2. 4. 6. 22. 23. 16, 4; 20, 17; 21, 18. *τὸ πρεσβυτέριον* ausser 1. Tim. 4, 14 nur Luc. 22, 66. act. 22, 5.

πρὶν ἤ Luc. 3mal. act. 2, 20. 7, 2; 25, 16.

πρό Luc. 8mal. act. 5, 23. 36. 12, 6. 14. 13, 24. 14, 13; 21, 38. 23, 15.

προάγω Luc. 18, 39. act. 12, 6; 16, 30. 25, 26.

προβάλλω nur Luc. 21, 30. act. 19, 33.

προγινώσκω act. 26, 5. *πρόγνωσις* ausser 1. Pet. 1, 2 nur act. 2, 23.

προδότης ausser 2. Tim. 3, 4 nur Luc. 6, 16. act. 7, 52.

προέρχομαι Luc. 2mal. act. 12, 10; 20, 5. 13.

πρόθεσις Luc. 6, 4. act. 11, 23; 27, 13.

προκαταγγέλλω ausser 2. Cor. 9, 5 (?) nur act. 3, 18. 24. 7, 52.

προκηρύττω nur act. 3, 20. 13, 24.

προπέμπω act. 15, 3; 20, 38. 21, 5.

προπορεύομαι nur Luc. 1, 76. act. 7, 40.

Die Präposition *πρός* gebraucht unser Schriftsteller sehr häufig bei den Verbis *εἰπεῖν, φάναι, λαλεῖν* (act. 4, 1; 8, 26. 11, 14. 20; 21, 39. 26, 14. 31. 28, 25), *ἀποκρίνεσθαι* (act. 3, 12. 4, 19. 5, 8; 25, 16) statt des sonst gewöhnlichen Dativs.

προςάγω ausser 1. Petr. 3, 18 nur Luc. 9, 41. act. 16, 20; 27, 27.

προςδέχομαι Luc. 5mal. act. 23, 21; 24, 15.

προςδοκάω Luc. 6mal. act. 3, 5; 10, 34. 27, 33. 28, 6; sonst nur 5mal. *προςδοκία* nur Luc. 21, 26. act. 12, 11.

προςέρχομαι Luc. 10mal. act. 11mal in allen Theilen.

προςεύχομαι Luc. 19mal. act. 16mal; mit *θεὶς τὰ γόνατα* verbunden 9, 40. 21, 5. *προςευχή* Luc. 3mal. act. 1, 14. 2, 42. 3, 1; 6, 4; 10, 4, 31. 12, 5; 16, 13. 16.

προςέχω Luc. 4mal. act. 5, 35. 8, 6. 10. 11; 16, 14; 20, 28. *προςέχετε ἑαυτοῖς* nur Luc. 3mal. act. 5, 35. 20, 38.

προςήλυτος ausser Matth. 23, 15 nur act. 2, 10. 6, 5; 13, 43.
προςκαλέομαι Luc. 3mal. act. 10mal in allen Theilen.
προςκαρτερέω act. 1, 14. 2, 42. 46. 6, 4; 8, 13. 10, 7; sonst nur 4mal im N. T.
προςκυνέω Luc. 3mal. act. 7, 43. 8, 27. 10, 25. 24, 11.
προςλαλέω nur act. 13, 43. 28, 20.
προςλαμβάνομαι act. 17, 5; 18, 26; 27, 33. 34. 36. 28, 2.
προςμένω act. 11, 23. 13, 43. 18, 18.
προσπίπτω Luc. 3mal. act. 16, 29.
προςτάττω Luc. 5, 14. act. 10, 33. 48. 17, 26.
προςτίθημι Luc. 7mal. act. 2, 41. 47. 5, 14. 11, 24. 12, 3; 13, 36. *προςέθετο* mit folgendem Infin. Luc. 20, 11. 12. act. 12, 3.
προςφέρω Luc. 5mal. act. 7, 42. 8, 18; 21, 26. *προςφορά* act. 21, 26. 24, 17.
προσφωνέω ausser Mtth. 11, 16 nur Luc. 4mal. act. 21, 40. 22, 2.
πρόςωπον Luc. 15mal. act. 11mal. *πρὸ προςώπου τινός* Luc. 4mal. act. 13, 24. *ἀπὸ προςώπου τινός* act. 3, 20. 5, 41. 7, 45. *κατὰ πρόςωπον* Luc. 2, 31. act. 3, 13; 25, 16. *τὸ πρόςωπον τῆς γῆς* nur Luc. 12, 56. act. 17, 26. *πρόςωπον λαμβάνειν* Luc. 20, 21. *προςωπολήπτης* nur act. 10, 34.
προϋπάρχω nur Luc. 23, 12. act. 8, 9.
προφάσει Luc. 20, 47. act. 27, 30.
προφητεύω Luc. 2mal. act. 2, 17. 18; 19, 6; 21, 9. *προφήτης* von Christen: act. 11, 27. 13, 1; 15, 32. 21, 10.
προχειρίζομαι nur act. 3, 20; 22, 14; 26, 16.
πρῶτον Luc. 10mal. act. 3, 36. 7, 12. 11, 26. 13, 46. 15, 14; 26, 20.
πυκνός ausser 1. Tim. 5, 23 nur Luc. 5, 33 (*πυκνά*). act. 24, 26 (*πυκνότερον*).
πύλη Luc. 2mal. act. 3, 10. 9, 24. 12, 10; 16, 13; sonst nur 5mal im N. T.
πυλών Luc. 16, 20. act. 10, 17. 12, 13. 14. 14, 13.
πυνθάνομαι Luc. 2mal. act. 4, 7; 10, 18. 29. 21, 33. 23, 19. 20. 34.
πυρετός Luc. 2mal. act. 28, 8 (*πυρετοῖς . . . συνεχόμενον*, ebenso wie Luc. 4, 38).

πωλέω Luc. 6mal. act. 4, 34. 37. 5, 1.

πῶς Luc. 16mal. act. 2, 8. 4, 21. 8, 31. 9, 27. 11, 13. 12, 17. 15, 36. 20, 18.

Ῥάβδος Luc. 9, 3. ῥαβδίζω ausser 2. Cor. 11, 25 nur act. 16, 22.

ῥαδιουργία nur act. 13, 10. ῥαδιούργημα nur act. 18, 14.

ῥῆμα = Sache Luc. 2mal. act. 5, 32. 10, 37.

ῥίπτω Luc. 2mal. act. 22, 23; 27, 19. 29; sonst nur 3mal bei Matthäus.

ῥύμη ausser Matth. 6, 2 nur Luc. 14, 21. act. 9, 11; 12, 10.

ἔῤῥωσθε nur act. 15, 29. ἔῤῥωσο nur 23, 30.

Σάββατον Luc. 20mal. act. 10mal. τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων Luc. 4mal. act. 13, 14; 16, 13. τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων Luc. 20, 19. act. 20, 7.

σαλεύω Luc. 4mal. act. 2, 25. 4, 31. 16, 29. 17, 13.

σάρξ Luc. 3, 6 (Citat). 24, 39. act. 2, 17. 26 (Citate). 31. Dieser seltene Gebrauch eines sonst im N. T. so häufigen Wortes ist beachtenswerth.

σατανᾶς Luc. 6mal. act. 5, 3; 26, 18.

σέβομαι ausser 2 Citaten nur act. 13, 43. 50. 16, 14; 17, 4. 17; 18, 7 (stets als Bezeichnung der Proselyten des Thors). 18, 13; 19, 27. σέβασμα act. 17, 23.

σεισμός Luc. 21, 11. act. 16, 26; jedesmal σεισμὸς μέγας.

σημαίνω act. 11, 28. 25, 27.

σημεῖον Luc. 10mal. act. 13mal, meist in Verbindung mit δύναμις und τέρας.

σήμερον Luc. 11mal. act. 9mal in allen Theilen.

σιγάω Luc. 3mal. act. 12, 17. 15, 12. 13. σιγή act. 21, 40; sonst nur Off. 8, 1.

σῖτος Luc. 3mal. act. 7, 12; 27, 38.

σιωπάω Luc. 3mal. act. 18, 9.

σκάπτω nur Luc. 3mal. σκάφη nur act. 27, 16. 30. 32.

σκεῦος Luc. 2mal. act. 9, 15. 10, 11. 16. 11, 5; 27, 17. σκευή nur act. 27, 19.

σκηνή Luc. 2mal. act. 7, 43. 44. 15, 16. σκήνωμα act. 7, 46. σκηνοποιός nur act. 18, 3.

σκιά Luc. 1, 79. act. 5, 15.

σκληρός act. 26, 14. *σκληροτράχηλος* nur act. 7, 51. *σκληρύνω* act. 19, 9.
σκολιός Luc. 3, 5. act. 2, 40.
σκότος Luc 4mal. act. 2, 20. 13, 11; 26, 18.
σός Luc. 4mal. act. 5, 4; 24, 2. 4.
σουδάριον Luc. 19, 20. act. 19, 12; sonst nur 2mal bei Joh.
σοφία Luc. 6mal. act. 6, 3. 10. 7, 10. 22.
σπεῖρα act. 10, 1; 21, 31. 27, 1.
σπεύδω ausser 2. Pet. 3, 12 nur Luc. 3mal. act. 20, 16; 22, 18.
στάσις Luc. 2mal. act. 15, 2; 19, 40. 23, 7. 10; 24, 5; sonst nur 2mal im N. T.
σταυρόω Luc. 5mal. act. 2, 36. 4, 10.
στερεόω nur act. 3, 7. 16. 16, 5.
ἀνοίγειν τὸ στόμα act. 8, 32. 35. 10, 34. 18, 14.
στράτευμα Luc. 23, 11. act. 23, 10. 27. *στρατιά* nur Luc. 2, 13 (*στρατὸς οὐράνιος*). act. 7, 42 (*στρ. τοῦ οὐρανοῦ*).
στρατηγός nur Luc. 2mal. act. 4, 1; 5, 24. 26. 16, 20. 22. 35. 36.
στρατιώτης Luc. 2mal. act. 12mal.
στρατόπεδον nur Luc. 21, 20. *στρατοπεδάρχης* nur act. 28, 16.
στρέφω Luc. 8mal. act. 7, 39. 42. 13, 46.
στρώννυμι Luc. 22, 12. act. 9, 34.
συγγενής Luc. 5mal. act. 10, 24. *συγγένεια* nur Luc. 1, 61. act. 7, 3. 14.
συγκαλέω ausser Marc. 15, 16 nur Luc. 4mal. act. 5, 21. 10, 24; 28, 17.
συγκαταψηφίζω nur act. 1, 26. *συμψηφίζω* nur 19, 19.
συγχύνω nur act. 2, 6; 9, 22. 19, 32. 21, 27. 31. *σύγχυσις* nur act. 19, 29.
συζητέω Luc. 2mal. act. 6, 9. 9, 29. *συζήτησις* nur act. 15, 2. 7; 28, 29.
συλλαλέω Luc. 3mal. act. 25, 12.
συλλαμβάνω Luc. 7mal. act. 1, 16. 12, 3; 23, 27. 26, 21; sonst nur 5mal im N. T.
συμβαίνω Luc. 24, 14. act. 3, 10; 20, 19; 21, 35. *συγκαταβαίνω* nur act. 25, 5.
συμβάλλω nur Luc. 2mal. act. 4, 15; 17, 18. 18, 27. 20, 14.

συμβιβάζω act. 9, 22. 16, 10; 19, 33.
συμβουλεύω act. 9, 23. συμβούλιον act. 25, 12.
συμπαραλαμβάνω ausser Gal. 2, 1 nur act. 12, 25. 15, 37. 38. συμπεριλαμβάνω nur act. 20, 16.
συμπληρόω nur Luc. 2mal. act. 2, 1.
συμφωνέω Luc. 5, 36. act. 5, 9; 15, 15; sonst nur 3mal bei Matth. συμφωνία nur Luc. 15, 25.
συνάγω Luc. 8mal. act. 11mal in allen Theilen.
συναθροίζω nur Luc. 24, 33. act. 12, 12; 19, 25.
συναντάω ausser Hebr. 7, 1. 10 nur Luc. 2mal. act. 10, 25. 20, 22.
συναρπάζω nur Luc. 8, 29. act. 6, 12; 19, 29. 27, 15.
συνέδριον Luc. 22, 66. act. 14mal.
σύνειμι nur Luc. 9, 18. act. 22, 11. συμπάρειμι nur act. 25, 24.
συνέρχομαι Luc. 2mal. act. 17mal in allen Theilen.
συνεσθίω Luc. 15, 2. act. 10, 41. 11, 3; sonst nur 2mal bei Paulus.
συνευδοκέω Luc. 11, 48. act. 8, 1; 22, 20; sonst nur 3mal bei Paulus.
συνέχω Luc. 6mal. act. 7, 57. 18, 5; 28, 8; sonst nur 3mal im N. T. συνοχή ausser 2. Cor. 2, 4 nur Luc. 21, 25.
σύνοιδα act. 5, 2. συνείδησις act. 23, 1; 24, 16.
συνίημι Luc. 4mal. act. 7, 25; 28, 26. 27. σύνεσις Luc. 2, 47. συνετός Luc. 10, 21. act. 13, 7; sonst nur 2mal im N. T.
συνοδεύω nur act. 9, 7. συνοδία nur Luc. 2, 44.
συντελέω Luc. 2mal. act. 21, 27.
συντίθεμαι ausser Joh. 9, 22 nur Luc. 22, 5. act. 23, 20; 24, 9. συνεπιτίθεμαι nur act. 24, 7.
συντρέχω act. 3, 11. συνδρομή nur act. 21, 30.
σύρω act. 8, 3; 14, 19. 17, 6; sonst nur 2mal im N. T.
συστρέφω ausser Matth. 17, 22 (?) nur act. 28, 3. συστροφή nur act. 19, 40. 23, 12.
σφόδρα Luc. 18, 23. act. 6, 7. σφοδρῶς nur act. 27, 18.
σχεδόν ausser Hebr. 9, 22 nur act. 13, 44. 19, 26.
σχίζω Luc. 3mal. act. 14, 4; 23, 7 (jedesmal ἐσχίσθη τὸ πλῆθος).
σώζω Luc. 18mal. act. 13mal. σωτήρ Luc. 2mal. act. 5, 31.

13, 23. σωτηρία Luc. 4mal. act. 4, 12. 7, 25. 13, 26. 47. 16, 17; 27, 34. τὸ σωτήριον ausser Eph. 6, 17 nur Luc. 2mal. act. 28, 28.

σωφροσύνη act. 26, 25. σωφρονέω Luc. 8, 35.

Ταπεινός Luc. 1, 52. ταπεινοφροσύνη act. 20, 19. ταπείνωσις Luc. 1, 48. act. 8, 33.

ταράσσω Luc. 2mal. act. 15, 24. 17, 8. τάραχος nur act. 12, 18; 19, 23.

τάσσω Luc. 7, 8. act. 13, 48. 15, 2; 22, 10; 28, 23; sonst nur 4mal im N. T. τακτός nur act. 12, 21.

ἐν τάχει Luc. 18, 8. act. 12, 7; 22, 18; 25, 4. Vgl. den ähnlichen Ausdruck ἐν ὀλίγῳ act. 26, 28. 29.

Was die Verbindungspartikel τε betrifft, so hat Zeller mit Recht es hervorgehoben, dass die Apostelgeschichte allein, und zwar gleichmässig in allen ihren Theilen, sich ihrer in demselben Umfang, wie die klassische Gräcität, bedient. (act. 140—150mal, sonst nur 53mal im N. T.)

τέκνον Luc. 14mal. act. 2, 39. 7, 5; 13, 33. 21, 5. 21.

τελέω Luc. 4mal. act. 13, 29. τελειόω Luc. 2mal. act. 20, 24. τελείωσις Luc. 1, 45.

τελευτάω Luc. 7, 2. act. 2, 29. 7, 15.

τέρας act. 8mal, stets verbunden mit σημεῖον.

τεσσερακονταετὴς χρόνος nur act. 7, 23. 13, 18.

τηρέω act. 12, 5. 6; 15, 5. 24. 16, 23. 21, 25. 24, 23; 25, 4. 21. τήρησις ausser 1. Cor. 7, 19 nur act. 4, 3; 5, 18.

τίθεμαι ἐν τῇ καρδίᾳ oder τῷ πνεύματι Luc. 1, 66. 21, 14. act. 5, 4; 19, 21. τίθεσθαι εἰς oder ἐν φυλακῇ act. 5, 25. 12, 4.

τιμή = Preis act. 4, 34. 5, 2. 3; 7, 16; 19, 19. τίμιος act. 5, 34. 20, 24.

τιμωρέω nur act. 22, 3; 26, 11.

τοιοῦτος Luc. 3mal. act. 16, 24. 19, 25. 21, 25. 22, 22; 26, 29.

τολμάω Luc. 20, 40. act. 5, 13. 7, 32.

τόπος Luc. 20mal. act. 18mal.. ὁ ἅγιος τόπος act. 6, 13; 21, 28.

τότε Luc. 14mal. act. 21 mal in allen Theilen.

τράπεζα Luc. 4mal. act. 6, 2; 16, 34.

τραυματίζω nur Luc. 20, 12. act. 19, 16.

τρόχηλος Luc. 2mal. act. 15, 10; 20, 37.
τρέφω Luc. 3mal. act. 12, 20. τροφή Luc. 12, 23. act. 2, 46. 9, 19. 14, 17; 27, 33. 34. 36. 38. (3mal μεταλαβεῖν τρ.)
ὃν τρόπον Luc. 13, 34. act. 1, 11. 7, 28. καθ' ὃν τρόπον nur act. 15, 11; 27, 15.
τυγχάνω Luc. 2mal. act. 19, 11; 24, 3; 26, 22; 27, 3; 28, 2.
τύπος act. 7, 43. 44. 23, 25.
τύπτω Luc. 5mal. act. 18, 17; 21, 32. 23, 2. 3; sonst nur 4mal im N. T.
Ὑβρίζω Luc. 2mal. act. 14, 5; sonst nur 2mal im N. T.
ὕβρις ausser 2. Cor. 12, 10 nur act. 27, 10. 21.
ὑετός act. 14, 17; 28, 2.
ὑμέτερος Luc. 2mal. act. 27, 34.
ὑπακούω Luc. 2mal. act. 6, 7; 12, 13. ὑπήκοος act. 7, 39.
ὑπάρχω Luc. 7mal. act. 26mal; sonst nur 15mal im N. T.
ὕπαρξις ausser Hebr. 10, 34 nur act. 2, 45.
ὑπερῷον nur act. 1, 13. 9, 37. 39. 20, 8.
ὑπηρετέω nur act. 13, 36. 20, 34. 24, 23. ὑπηρέτης Luc. 2mal. act. 5, 22. 26. 13, 5; 26, 16.
ὑποδείκνυμι ausser Matth. 3, 7 nur Luc. 3mal. act. 9, 16; 20, 35.
ὑποδέχομαι ausser Jac. 2, 25 nur Luc. 2mal. act. 17, 7.
ὑπόδημα Luc. 4mal. act. 7, 33. 13, 25.
ὑπολαμβάνω ausser 3. Joh. 8 nur Luc. 2mal. act. 1, 9. 2, 15.
ὑπομένω Luc. 2, 43. act. 17, 14. ὑπομονή Luc. 2mal.
ὑπονοέω nur act. 13, 25. 25, 18; 27, 27.
ὑποστρέφω Luc. 22mal. act. 11mal; sonst nur 4mal im N. T.
ὑψηλός Luc. 2mal. act. 13, 17. ὕψιστος Luc. 7mal. act. 7, 48. 16, 17. ὑψόω Luc. 6mal. act. 2, 33. 5, 31. 13, 17.
Φαγεῖν Luc. 20mal. act. 9, 9 (οὐκ ἔφαγεν οὐδὲ ἔπιεν); 10, 13. 14; 11, 7; 23, 12. 21 (beidemale μήτε φαγεῖν μήτε πιεῖν).
φανερός Luc. 2mal. act. 4, 16. 7, 13. φανερῶς act. 10, 3.
φεύγω Luc. 3mal. act. 7, 29. 27, 30.
φίλος Luc. 15mal. act. 10, 24. 19, 31. 27, 3.
φοβέομαι Luc. 24mal. act. 14mal in allen Theilen. φοβούμενος τὸν θεόν = Proselyt nur act. 10, 2. 22. 35. 13, 16. 26.

φόβος Luc. 7 mal. act. 2, 43. 5, 5. 11. 9, 31. 19, 17 (hier wie Luc. 1, 12: ἐπέπεσε φόβος ἐπί . . .).

φονεύς act. 3, 14. 7, 52. 28, 4. φόνος Luc. 2 mal. act. 9, 1.

φορτίον Luc. 2 mal. act. 27, 10.

φυλάσσω Luc. 6 mal. act. 7, 53. 12, 4; 16, 4; 21, 24. 25. 22, 20; 23, 35. 28, 16. φύλαξ nur act. 5, 23. 12, 6. 19. φυλακή Luc. 9 mal. act. 16 mal. φυλακίζω nur act. 22, 19.

φυλή Luc. 2 mal. act. 13, 21.

φωνέω Luc. 10 mal. act. 9, 41. 10, 7. 18. 16, 28. φωνή Luc. 15 mal. act. 27 mal; φωνὴ ἐγένετο Luc. 3 mal. act. 2, 6; 7, 31. 10, 13; 19, 34.

φῶς Luc. 7 mal. act. 10 mal in allen Theilen.

Χαίρω Luc. 12 mal. act 5, 41. 8, 39. 11, 23. 13, 48. 15, 23. 31. 23, 26. χαρά Luc. 8 mal. act. 8, 8; 12, 14. 13, 52. 15, 3; 20, 24.

χαλάω Luc. 2 mal. act. 9, 25; 27, 17. 30; sonst nur 2 mal.

χαρίζομαι Luc. 3 mal. act. 3, 14; 25, 11. 16; 27, 24. χάρις Luc. 8 mal. act. 17 mal in allen Theilen.

χειραγωγέω nur act. 9, 8; 22, 11. χειραγωγός nur act. 13, 11.

χειροποίητος act. 7, 48. 17, 24.

χήρα Luc. 9 mal. act. 6, 1; 9, 39. 41.

χιτών Luc. 3 mal. act. 9, 39.

χλευάζω nur act. 2, 13; 17, 32.

χόρτασμα nur act. 7, 11. χορτάζω aber Luc. 4 mal.

χρεία Luc. 7 mal. act. 2, 45. 4, 35. 6, 3; 20, 34. 28, 10.

χρῆμα ausser Marc. 10, 23 nur Luc. 18, 24. act. 4, 37. 8, 18. 20; 24, 26. χρηματίζω Luc. 2, 26. act. 10, 22. 11, 26.

χρίω Luc. 4, 18. act. 4, 27. 10, 38.

χριστιανός ausser 1. Pet. 4, 16 nur act. 11, 26. 26, 28.

χρόνος Luc. 7 mal. act. 17 mal in allen Theilen.

χωλός Luc. 3 mal. act. 3, 2. 11. 8, 7; 14, 8.

χώρα Luc. 9 mal. act. 8 mal. χωρίον act. 1, 18. 19. 4, 34. 5, 3. 8; 28, 7.

χωρίζομαι act. 1, 4; 18, 1. 2.

Ψευδοπροφήτης Luc. 6, 26. act. 13, 6.

ψηλαφάω Luc. 24, 39. act. 17, 27; sonst nur 2 mal im N. T.

ψηφος act. 26, 10. ψηφίζω Luc. 14, 28.
ψυχή = Mann act. 2, 41. 43. 3, 23. 7, 14; 27, 37.
ώς = ungefähr Luc. 2mal. act. 1, 15. 5, 7. 36. 13, 18. 20. 19, 34.
ώςεί Luc. 9mal. act. 2, 3. 41. 4, 4; 6, 15. 9, 18. 10, 13; 19, 7.
ώςπερ Luc. 2mal. act. 2, 2; 3, 17. 11, 15.
ώστε Luc. 5mal. act. 1, 19. 4, 1; 5, 15. 15, 39. 16, 26. 19, 10. 12. 16.

Die vorstehenden Beispiele beweisen, dass unser Schriftsteller die mit Präpositionen zusammengesetzten Zeitwörter, die sich im übrigen Neuen Testament, verglichen mit der klassischen Gräcität, seltener finden, ganz vorzüglich liebt, besonders die mit ἀνά, διά, ἐπί, κατά, πρός und σύν zusammengesetzten. Ausser den schon angeführten finden sich bei ihm noch folgende Verba der Art, meist ἅπαξ λεγόμενα, welche, wenn sie auch entweder nur im Evangelium, oder nur in den Actis vorkommen, doch „die gleiche Richtung des Ausdrucks" (Zeller) beweisen:

Ἀναβάλλομαι, — βοάω, — γνωρίζομαι, — δίδωμι, — δέχομαι, — θεωρέω, — κεῖμαι, — κλίνω etc. im Ganzen 24.

Διαβάλλω, — βλέπω, — γίνομαι, — γινώσκω, (nebst διάγνωσις) — κατελέγχομαι, διακούω etc. im Ganzen 31.

Ἐπάγω, — αθροίζομαι, — αινέω, — αισχύνομαι, — αιτέω, — ακροάομαι, — ανάγω, — αναπαύομαι etc. im Ganzen 31.

Καθάπτω, — ἥκει, — οπλίζομαι, — καταβιβάζω, — γελάω, — δέω, — δυναστεύω, — κλάω etc. im Ganzen 38.

Προςαναβαίνω, — αναλίσκω, — απειλέομαι, — δαπανάω, — δέομαι, — εάω, — εργάζομαι, — κληροῦμαι etc. im Ganzen 14.

Συγκαθῆμαι, — καθίζω, — καλύπτω, — κατατίθεμαι, — κινέω, — κλείω, — κομίζω, — κύπτω etc. im Ganzen 42.

Was die Verbindung von Partikeln betrifft, so gebraucht unser Schriftsteller ausserordentlich häufig μὲν οὖν (28mal in den Actis, durch alle Theile derselben hindurch), auch μὲν γάρ (act. 4, 16. 13, 36. 23, 8; 25, 11; 28, 22). Das steigernde δὲ καί findet sich Luc. 29mal. act. 2, 26. 5, 16. 11, 12; 13, 5; 19, 31. 21, 16; 22, 28. 24, 9. καὶ δέ Luc. 2mal. act. 3, 24. 5, 32. 22, 29. 25, 25. Das anakoluthische μέν,

ohne δέ, findet sich act. 1, 1. 18. 2, 41. 3, 13. 21. 4, 16. 5, 41. 13, 4; 17, 20; 23, 22; 26, 4. 9; 27, 21; 28, 22.

Hinsichtlich der Construction ist Folgendes zu merken: Die Formel ἐγένετο δέ steht mit Ausnahme von 5, 7, wo der folgende Satz mit καί angeknüpft wird, in den Actis immer mit folgendem Infin.: 4, 5; 9, 3. 32. 37. 43. 10, 25. 11, 26. 14, 1; 16, 16; 19, 1; 21, 1. 5; 22, 6. 17; 27, 44. 28, 8. 17; darunter zweimal (9, 3; 19, 1) noch mit ἐν τῷ und folgendem Inf. verbunden. Letztere Wendung findet sich ausserdem noch 2, 1; 3, 26. 4, 30. 8, 6; 11, 15. Ueberhaupt liebt es der Verfasser, Zeitbestimmungen durch Präpositionen sq. Inf. auszudrücken. So gebraucht er μετά τό sq. Inf. Luc. 2mal. act. 1, 3; 7, 4; 10, 41. 15, 13; 19, 21. 20, 1. πρὸ τοῦ sq. Inf. Luc. 2mal. act. 23, 15. Die Wendung διὰ τό sq. Inf. findet sich Luc. 7mal. act. 4, 2; 8, 11; 12, 20. 18, 2. 3; 27, 4. 9. Sehr häufig ist ferner der Genitiv des Inf. (τοῦ) angewendet, besonders um den Zweck einer Handlung zu bezeichnen: Luc. 16mal. act. 3, 12; 14, 9. 18. 18, 10; 20, 3. 30. 21, 12; 23, 15; 26, 18; 27, 1. 20. Vor einem Fragesatz findet sich der Artikel (τό) ausser Röm. 8, 26 nur Luc. 8mal. act. 4, 21; 22, 30; vor einem Vocativ Luc. 13mal. act. 4, 24. 13, 41. Die Attraction gebraucht unser Schriftsteller beim Relativ häufiger, als irgend ein anderer neutestamentlicher Schriftsteller. 1) Solche, wo das Relativ nicht vom Verbum regiert, sondern vom vorhergehenden Nomen attrahirt wird, finden sich Luc. 11mal. act. 22mal in allen Theilen; 2) solche, wo das Nomen vom Relativ attrahirt wird: Luc. 3mal. act. 10, 36. 21, 16; 26, 7; 3) solche, wo das Nomen, welches eigentlich zu einem früheren Satzgliede gehört, dem Relativ nachgesetzt wird: Luc. 4mal. act. 7, 20. 15, 11; 4) solche, wo das Relativ von der vorhergehenden Präposition attrahirt wird, an folgenden Stellen: ἄχρις οὗ Luc. 21, 24. act. 7, 18; 27, 33. ἄχρι ἧς ἡμέρας Luc. 2mal. act. 1, 2. ἀνθ᾽ ὧν Luc. 3mal. act. 12, 23. ἀφ᾽ ἧς (scil. ἡμέρας) ausser 2. Pet. 3, 4 nur Luc. 7, 45. act. 24, 11. ἕως οὗ Luc. 4mal. act. 21, 26. 23,

12. 14. 21; 25, 21. Das Relativ ὅ, auf einen ganzen Satz bezogen, findet sich act. 2, 32. 3, 15. 11, 30. 26, 10. 12. Nach Nominibus, die eine Menge bezeichnen, lässt der Schriftsteller häufig durch constructio ad sensum das Zeitwort im Plural folgen, z. B. nach πλῆθος Luc. 4mal. act. 15, 12; 25, 24. Das Verbum νομίζω verbindet er mit Ausnahme von act. 21, 29 immer mit dem sonst im N. Test. seltenen Acc. c. Inf. (Luc. 2, 44. act. 7, 25. 14, 19. 16, 13. 27; 17, 29). Er liebt ferner sehr die Umschreibung des verbi finiti durch ἦν oder ἦσαν mit einem Particip: sie findet sich Luc. 48mal. act. 37mal in allen Theilen. Er verbindet endlich häufig mehrere Participia mit einem einzigen Verbum ohne Verbindungspartikel, z. B. act. 12, 4. 25. 14, 14; 21, 2; 25, 6, besonders aber 16, 6. 7. al.

Was die Ausdrucksweise des Verfassers betrifft, so verdient noch hervorgehoben zu werden, dass er dem verb. finitum gern ein Particip hinzufügt, um die Stellung oder Geberde eines Redenden oder Handelnden auszumalen, so steht ἀναστάς Luc. 16mal. act. 19mal. ἐπιστάς Luc. 3mal. act. 6, 12; 17, 5; 22, 13; 23, 11. 27. σταθείς Luc. 3mal. act. 2, 14. 5, 20. 11, 13; 17, 22; 25, 18; 27, 21. ἐπιστρέψας act. 9, 40. 10, 18. 15, 36. καθίσας Luc. 4mal. act. 12, 21. 16, 13; 25, 6. 17. λαβών Luc. 7mal. act. 2, 23. 9, 25. 16, 3; 21, 32. 27, 35. Ebenso gebraucht er πεσών, ἑστώς, κατασείσας τῇ χειρί al. Er liebt ferner die Verbindung eines Substantivums und eines Verbums von demselben Stamme; so sagt er ἀπειλῇ ἀπειλεῖσθαι act. 4, 17. βάπτισμα βαπτίζειν Luc. 12, 50. act. 19, 3. 4. διαθήκην διατίθεσθαι act. 3, 25. παραγγελίᾳ παραγγέλλειν act. 5, 28. φωνῇ μεγάλῃ φωνεῖν nur Luc. 1, 42. 23, 46. act. 16, 28. Sodann umschreibt er sehr gern das Substantiv durch das Neutrum eines Particips: κατὰ τὸ εἰωθὸς findet sich nur Luc. 4, 16. act. 17, 2. τὸ εἰθισμένον Luc. 2, 27. τὸ γεγονός Luc. 5mal. act. 4, 21. 5, 7; 13, 12. τὰ λαλούμενα oder λαληθέντα Luc. 3mal. act. 16, 14. τὰ λεγόμενα Luc. 18, 34. act. 8, 6; 13, 45. 27, 11;

28, 24. τὰ ὑπάρχοντα Luc. 8mal. act. 4, 32. τὸ συμβεβηκός Luc. 24, 14. act. 3, 10. τὸ διατεταγμένον Luc. 3, 13. act. 23, 31. τὰ διαταχθέντα Luc. 17, 9. 10. τὸ ὡρισμένον Luc. 22, 22. Ebenso liebt er sehr die Umschreibung mit χείρ: χεὶρ κυρίου nur Luc. 1, 66. act. 11, 21 (stets χ. κυρίου ἦν μετ' αὐτ.); 13, 11. διὰ χειρ. act. 2, 23. 5, 12. 7, 25. 11, 30. 14, 3; 15, 23. 19, 11. ἐν χειρί act. 7, 35. εἰς χεῖρας Luc. 3mal. act. 21. 11; 28, 17. Die Redeweise τὰ περί τινος findet sich sehr häufig: Luc. 3mal. act. 1, 3; 8, 12; 18, 25. 19, 8; 23, 11. 15; 24, 10. 22; 28, 15. 23. 31. οἱ περί τινα Luc. 21, 49. act. 13, 13. οἱ μετά τινος (ὄντες) Luc. 2mal. act. 20, 34. Den Optativ gebraucht der Verfasser häufiger, als sonst im N. T. gewöhnlich ist (nach de Wette's Einleitung §. 115a. Anm. b kommt er 9mal in den Actis vor). Die Phrase τί ἂν θέλοι τοῦτο εἶναι; findet sich act. 2, 12; 17, 20; das fragende τίς ἄν sonst noch Luc. 3mal. act. 5, 24; 10, 17; 17, 18; 21, 33. In den Anreden, die den Rednern in den Mund gelegt werden, finden sich überall dieselben Formen. Die Anrede an Christum oder Gott ist, mit Ausnahme von 4, 24 (δέσποτα, σὺ ὁ θεός), stets κύριε: 1, 6. 24. 4, 29. 9, 5. 13. 10, 4. 14; 11, 8; 22, 19. Menschliche Zuhörer aber werden entweder mit ἄνδρες angeredet: 1, 11. 2, 14. 22. 3, 12. 5, 35. 7, 26. 13, 16; 17, 22. 19, 25. 35. 27, 10. 25 (gewöhnlich mit Hinzufügung des Völkernamens); oder mit ἀδελφοί: 3, 17. 6, 3; 20, 32. 23, 5; oder endlich mit ἄνδρες ἀδελφοί: 1, 16. 2, 29. 37. 7, 2; 13, 26. 38. 15, 7. 13; 22, 1; 23, 1. 6; 28, 17. Die Anrede ἄνδρες ἀδελφοὶ καὶ πατέρες, ἀκούσατε findet sich sowohl 7, 2 als 22, 1. Das ἀκούσατε ist auch noch 2, 22 und 13, 16 hinzugefügt. Die Phrase ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ηὔξανε lesen wir sowohl 6, 7 als 12, 24, und 19, 20 ist nur τοῦ θεοῦ in τοῦ κυρίου verändert. Die Worte, mit welchen Paulus in seiner Rede vor dem jerusalemischen Volk seine Theilnahme an dem Märtyrertode des Stephanus und an der Verfolgung der Christen beschreibt, stimmen sehr überein mit dem Berichte

des Schriftstellers über diesen Gegenstand. *) Durch Nichts aber wird die Einheit des Verfassers klarer erwiesen, als durch eine Vergleichung der drei Erzählungen von der Bekehrung des Paulus, der beiden Reden, in welchen der Apostel selbst diese Geschichte erzählt (22, 5 ff. 26, 12 ff.), und des eigenen Berichtes des Verfassers (9, 1 ff.). Man sehe z. B. die Zusammenstellung an, die Schwanbeck pag. 238—241 gemacht hat. In diesen drei Erzählungen ist die wörtliche Uebereinstimmung so gross, dass an eine Verschiedenheit des Verfassers vernünftiger Weise gar nicht mehr gedacht werden kann, und dass die Differenzen, in welchen sich die einzelnen Berichte gegenüber stehen, zu allem Andern, nur nicht dazu benutzt werden können, um die Identität des Verfassers in Zweifel zu ziehen.

Endlich ist die wichtige Erscheinung nicht ausser Acht zu lassen, dass das Alte Testament stets, und zwar meist ganz wörtlich, nach den LXX angeführt wird, an einigen Stellen (2, 25. 28. 7, 42. 43. 13, 41. 15, 16. 17) sogar **gegen** den hebräischen Text. Diese Erscheinung wird durch Schleiermachers Annahme, dass sich die Citate in der Einen Gegend, wo sie von unserm Schriftsteller gesammelt worden, von selbst in die Sprache der LXX umgesetzt haben sollten, ganz ungenügend erklärt und noch viel unbegreiflicher gemacht. Eher möchte von seinem Standpunct aus die Erklärung annehmbar erscheinen, der Sammler habe mit Absicht die einzelnen, vielleicht verschiedenartig gestalteten Citate nach den

*) 22, 19: *ἐγὼ ἤμην φυλακίζων καὶ δέρων κατὰ τὰς συναγωγὰς τοὺς πιστεύοντας ἐπί σε.*

22, 20: *καὶ ὅτε ἐξεχεῖτο τὸ αἷμα Στεφάνου τοῦ μάρτυρός σου, καὶ αὐτὸς ἤμην ἐφεστὼς καὶ συνευδοκῶν καὶ φυλάσσων τὰ ἱμάτια τῶν ἀναιρούντων αὐτόν.*

8, 3: *Σαῦλος δὲ ἐλυμαίνετο τὴν ἐκκλησίαν, κατὰ τοὺς οἴκους εἰσπορευόμενος σύρων τε ἄνδρας καὶ γυναῖκας παρεδίδου εἰς φυλακήν.*

8, 1: *Σαῦλος δὲ ἦν συνευδοκῶν τῇ ἀναιρέσει αὐτοῦ.*

7, 58: *καὶ οἱ μάρτυρες ἀπέθεντο τὰ ἱμάτια αὐτῶν παρὰ τοὺς πόδας νεανίου καλουμένου Σαύλου.*

LXX umgebildet. Aber was soll man als den Zweck dieser sorgfältigen Umbildung annehmen, besonders in den Fällen, wo die Uebersetzung der LXX dem in den Quellen vielleicht genauer wiedergegebenen hebräischen Text nicht entspricht? Wozu überhaupt diese Annahme, wenn jene Erscheinung durch die Identität des ursprünglichen Concipienten, wie sie aus allen übrigen Umständen hervorgeht, auf die nächstliegende und natürlichste Weise erklärt wird?

Aus der vorstehenden sprachlichen Untersuchung wird nämlich ein unbefangener Beurtheiler die Ueberzeugung gewinnen müssen, dass durch die ganze Apostelgeschichte und theilweise auch das Evangelium im Allgemeinen dieselbe Sprach- und Darstellungsweise hindurchgeht und deshalb unser Buch ein von schriftlichen Quellen im Allgemeinen unabhängiges, aus Einer Feder geflossenes Originalwerk ist. Denn wenn sich dieselben Ausdrücke überall wiederfinden, wenn eine grosse Reihe von Wörtern, welche nur in dem Evangelium und den Actis, oder doch in den übrigen neutestamentlichen Schriften vergleichsweise nur sehr selten vorkommen, in allen Theilen gleichmässig erscheinen; wenn sich bestimmte Wortformen, Eigenthümlichkeiten der Wortverbindung, Construction und Phraseologie, ja sogar ganze Sätze in den verschiedenen Abschnitten wiederfinden, so kann an eine Zusammensetzung aus vorgefundenen verschiedenen Verfassern angehörigen Quellenschriften nicht mehr gedacht werden, und es steht „ausser Zweifel, dass wir unsere Schrift als das Werk Eines Verfassers zu betrachten haben, welcher ihr ein bestimmtes stylistisches und schriftstellerisches Gepräge aufgedrückt hat“ (Zeller Jahrg. 1851 p. 187). Freilich ist dadurch die Benutzung von schriftlichen Quellen überhaupt noch nicht geradezu ausgeschlossen, und es liessen sich vielleicht die sprachlichen Eigenthümlichkeiten, deren sich allerdings einige in einzelnen Abschnitten unsers Buches finden, darauf zurückführen. Aber da diese Eigenthümlichkeiten meist in ἅπαξ λεγομένοις bestehen, die eher auf des Verfassers Sprachreichthum, als auf sein Sammeltalent zu

schreiben sein dürften, und überhaupt gegen die grosse Majorität der Uebereinstimmungspuncte fast verschwinden, so müssen wir von vorn herein gegen die Annahme, dass unser Schriftsteller schriftliche Quellen benutzt, eingenommen werden und uns nur durch bestimmte anderweitige Erscheinungen in den einzelnen Theilen unseres Buchs zu einer solchen Annahme bewegen lassen, zumal da der oft dafür citirte Prolog des Evangeliums dieselbe gar nicht begünstigt. Jedenfalls aber ist die Meinung, wie schon bemerkt, mit dem Resultat unsrer sprachlichen Untersuchung durchaus unvereinbar, dass in der Apostelgeschichte die einzelnen Theile ziemlich unverändert an einander gereiht sein sollten. „Wäre der Verfasser“, so sagt Zeller mit Recht 1851 pag. 107, „ein so unselbstständiger Compilator, so müssten die Spuren dieses Verfahrens nothwendig schon in einer durchgreifenden Ungleichförmigkeit der Sprache und Darstellung zum Vorschein kommen, und diese Ungleichförmigkeit müsste um so grösser sein, wenn seine Quellen, wie wir in diesem Falle anzunehmen kaum umhin könnten, sehr verschiedenen, nach Sprache und Denkweise weit von einander abstehenden Gebieten angehörten. Völlig unerklärlich wäre es dagegen, dass uns in allen Theilen der Schrift die gleichen Lieblingsausdrücke, die gleichen Wendungen, die gleichen lexicalischen und syntactischen Eigenthümlichkeiten begegnen. Diese Erscheinung ist nur dann begreiflich, wenn der Inhalt unserer Schrift von ein und derselben Person in seine jetzige Form gebracht, wenn dieselbe so, wie sie vorliegt, nicht bloss von Einem gesammelt, sondern auch verfasst ist“.

Insbesondere aber (hier gehen wir freilich mit Zeller aus einander) ist die Anerkennung der Einheit des Verfassers für die Ansicht von dem ursprünglichen Concipienten der Wirstücke von entscheidender Wirkung. „Die Partieen, in welchen sich der Erzähler der ersten Person bedient, zeigen“, (so gesteht Zeller selbst p. 361) „durchaus keine wesentliche Abweichung von Plan, Ton und Stil des Ganzen, und namentlich die Sprache ist von der der übrigen Schrift gar

nicht verschieden". Nun sieht man sich aber doch unter der Voraussetzung, dass der Verfasser hier einen fremden Reisebericht benutzt, nothwendig zu der Annahme gezwungen, dass er denselben, wenigstens der Hauptmasse nach, wörtlich aufgenommen habe: wie sollte sonst das Stehenbleiben des „Wir" zu erklären sein? warum sollte sich der Verfasser für den Fall einer „freieren Bearbeitung" auch dieser Quelle an ihre zugestandener Massen auffallende, und zwar so leicht missverständliche Form gebunden geglaubt, hier allein also unfrei gearbeitet haben? Wenn aber in diesen Abschnitten, wie auch Schleiermacher's Nachfolger zuzugeben nicht umhin können, die ursprüngliche Gestalt des Berichts im Ganzen treu erhalten ist, wie erklärt es sich, dass derselbe in sprachlicher Hinsicht so durchaus mit der Färbung der übrigen Theile übereinstimmt? Es ist klar, die Consequenz unsers Resultats von der Einheit des Verfassers der Apostelgeschichte fordert besonders und vor allen Dingen die Annahme der Identität desselben mit dem in den Wirpartieen Erzählenden, und alle Modificationen der Schleiermacher'schen Quellentheorie helfen Nichts, um dieser Consequenz zu entgehen, die auch Zeller gezogen haben würde, wenn er nicht durch bestimmte Ansichten von dem unhistorischen Inhalt und Zweck unseres Buches, auf welche wir uns aber hier nicht einlassen können, abgehalten worden wäre, unbefangen das einfache Facit seiner eigenen Rechnung aufzustellen.

Was kann nun noch bei der nachgewiesenen sprachlichen Gleichförmigkeit der einzelnen Theile der Apostelgeschichte zu der Annahme einer Abhängigkeit derselben von Quellenschriften veranlassen und die Möglichkeit einer Verschiedenheit des Gesammtverfassers und des mit „Wir" erzählenden Augenzeugen wahrscheinlich machen? Schleiermacher hatte seine Ansicht besonders auf das angeblich Unzusammenhängende unsers Buchs, auf den Mangel einer innern Organi-

sation gestützt. Aber auch in diesem Puncte haben seine Nachfolger an den innern Zusammenhang, den einheitlichen Character der Schrift bedeutende Zugeständnisse gemacht, haben einen gewissen Plan, Voraus- und Rückbeziehungen nicht ableugnen können. In der That lässt sich der innere sowohl, wie äussere Zusammenhang, welcher die einzelnen Erzählungen mit einander verbindet, nicht verkennen. Natürlich darf man seine Erwartungen bei dem ersten kirchengeschichtlichen Werke der christlichen Litteratur nicht zu hoch spannen, und das hat wohl Schleiermacher gethan, trotzdem, dass er die Ermahnung, „diese Schrift nicht nach der Weise unserer kunstgerechten Geschichtsschreibung zu beurtheilen“ (p. 357), beherzigt zu haben behauptet. Der Mangel an Zusammenhang müsste doch sehr bedeutend sein, wenn wir uns dadurch genöthigt sehen sollten, die Einheit unsers Buchs, wie sie sich uns aus der sprachlichen Beschaffenheit desselben herausgestellt hat, in Abrede zu stellen. Sehen wir also zu, wie es sich damit verhält.

Drittes Capitel.

Der innere Zusammenhang der Apostelgeschichte.

Die Apostelgeschichte beginnt mit der weiteren Ausführung der Luc. 24, 50. 51 nur kurz angedeuteten Geschichte der Himmelfahrt Christi. In dieser Erzählung ist die Verheissung des scheidenden Herrn an seine Jünger von der grössten Bedeutung. Denn Mayerhoff hat gewiss Recht, wenn er (pag. 5) behauptet, dass in ihr das Thema der ganzen folgenden Geschichte ausgesprochen sei. In der That, was ist der Inhalt derselben anders, als eine fortgehende Erfüllung der Verheissung, dass die Jünger, angethan mit der Kraft aus der Höhe, seine Zeugen sein sollten in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria bis an das Ende der Welt? Was ist die Apostelgeschichte anders, als eine Darstellung des Zeugnisses von Christo, wie es von einem Pe-

trus, Stephanus und Paulus zur Verbreitung des Evangeliums unter Juden und Heiden aller Völker und Länder abgelegt wird: in Jerusalem, in Judäa, Samaria und Galiläa, in Antiochien, in Kleinasien, Griechenland und endlich in Rom, dem Mittelpunct zugleich und Ende der Welt? Es ist hier nicht der Ort, diese Zweckbestimmung unsers Buches ausführlicher zu begründen und zu vertheidigen: diese Aufgabe bleibt einem spätern Abschnitte vorbehalten. Hier kommt es nur darauf an, Schleiermacher'n gegenüber im Ganzen und Grossen eine „innere Organisation" der Acta nachzuweisen.

Es ist verfehlt, wie Schleiermacher es versucht, Jerusalem und Antiochien als Mittelpuncte des Ganzen, jenes für den ersten, dieses, als „Ausgangs- und Endpunct der Missionsreisen Pauli", für den zweiten Theil zu betrachten, daher auch sehr begreiflich, dass er bei dem Misslingen dieses Versuchs dem ganzen Buche die innere Organisation abspricht. Jerusalem hat nur Bedeutung als Anfangspunkt und Ausgangsort der christlichen Kirche: als solcher aber auch eine ziemlich ausführliche Geschichte, welche nach der Erzählung des Grund legenden Factums, der Ausgiessung des h. Geistes, den ersten Zustand der jerusalemischen Gemeinde, ihre nächsten mit denen der Apostel verknüpften Schicksale, besonders ihre durch die ersten Verfolgungen hervorgebrachte Bewährung und allmählige Ausbreitung darstellt (capp. 1—5). Dass hier nicht „ein *ἀπομνημόνευμα* an das andere gereiht", sondern in der That „ein fortlaufender Zusammenhang" beabsichtigt wird, werden wir unten im Einzelnen sehen. Mit der Beschreibung des Todes des Stephanus, welcher die Zerstreuung der jerusalemischen Christen und damit zugleich die weitere Ausbreitung des Evangeliums zur Folge hatte, entfernt sich nun aber die Geschichte immer weiter von Jerusalem weg. Die Apostelgeschichte gibt uns nichts weniger, als eine vollständige Geschichte dieser Gemeinde: der Verfasser kommt nur dann wieder auf sie zurück, wo sie entscheidend auf das Schicksal der aus-

wärtigen Mission einwirkt. Von diesem Gesichtspunct aus sind die Nachrichten zu fassen, welche erzählen, dass Petrus und Johannes nach Samarien reisten, um den von Philippus bekehrten Christen den h. Geist zu ertheilen (8, 14 ff.), dass Petrus späterhin die Gemeinden Judäa's, Samaria's und Galiläa's besuchte und den Erstling der Heiden bekehrte (9, 31 — 11, 18). Bei Gelegenheit der Beschreibung der Reise, welche Barnabas und Saulus nach Jerusalem machten, um die Liebesgabe der antiochenischen Christen zu überbringen, wird die in die damalige Zeit fallende Hinrichtung des Jacobus auf das Kürzeste erwähnt und die Gefangennehmung und glückliche Befreiung des Petrus nur eingeschaltet (12, 1 — 24), um sogleich dem Berichte über die Missionswirksamkeit jener beiden Platz zu machen. Nirgends, seitdem Stephanus Tod beschrieben worden, wird die Geschichte der jerusalemischen Gemeinde in zusammenhängender Weise mehr dargestellt: auch bei den Mittheilungen über den Apostelconvent (act. 15.) finden wir keine, etwa an Früheres anknüpfenden Nachrichten über den Zustand jener Gemeinde; der vorletzte Aufenthalt Pauli in Jerusalem wird sogar, was Schleiermacher'n so sehr in Verwunderung setzte, mit dem simpeln Participium *ἀναβὰς καὶ ἀσπασάμενος τὴν ἐκκλησίαν* (18, 22) abgemacht, und endlich bei Gelegenheit seines letzten jerusalemischen Aufenthaltes hören wir auch über die Gemeinde nur Gelegentliches, die bisherige Geschichte derselben wird nicht „nachgeholt", sondern Alles dreht sich um das Schicksal Pauli, des Mannes, mit welchem die auswärtige Mission steht und fällt. Noch viel unpassender ist es, in Antiochia, als dem „Ausgangs- und Endpunct der Missionsreisen Pauli", den Centralpunct des zweiten Theils der Apostelgeschichte suchen zu wollen. Die Geschichte dieses Buches concentrirt sich nicht um bestimmte Orte, sondern geht an dem Faden der allmähligen Ausbreitung des Christenthums fort, concentrirt sich daher um bestimmte Personen, die Träger dieser Entwicklung sind, wie besonders um Petrus, Stephanus und Paulus. Dass also, was Schleier-

macher'n selbst die Aufstellung Antiochias als Centralpunct des zweiten Theils vor Allem unwahrscheinlich machte, die jedesmalige Abreise und Rückkehr Pauli aus und nach dieser Stadt „nur ganz beiläufig" erwähnt wird, nimmt uns gar nicht Wunder und gibt kein Argument ab gegen die Ansicht von einer inneren Organisation der Apostelgeschichte.

Um diese nun aber positiv nachzuweisen, wollen wir hier kurz auf Folgendes aufmerksam machen. Zuerst darauf, was unten genauer begründet werden soll, dass die Steinigung des Stephanus und die damit verbundene Zerstreuung der Christen das vom Schriftsteller mit Bewusstsein hingestellte punctum saliens für die ganze folgende Geschichte ist, woran auch stets wieder angeknüpft wird (8, 4; 9, 1. 31; 11, 19). Zunächst ist es Philippus, dessen Thätigkeit in Samarien, bedingt durch jene Verfolgung, uns vorgeführt wird. Dann folgt (der Chronologie wegen, die natürlich auf Ort und Stellung einer Erzählung bestimmenden Einfluss übt), auch rückweisend auf seine Mitwirkung beim Tode des Stephanus (9, 1), die Geschichte der Bekehrung jenes vornehmsten Werkzeuges für die Heidenmission. Sobald Saulus aber nach Tarsus gebracht ist (9, 30), sehen wir Petrus, ermuthigt durch die nach so heftiger Verfolgung eingetretene Ruhe, in den Gemeinden Judäa's, Samaria's und Galiläa's wirken, und was die Hauptsache ist, die erste Heidenbekehrung vornehmen (9, 31 — 11, 18). Nun tritt Antiochia auf mit seiner grossen Bedeutung als der, auch von zerstreuten jerusalemischen Christen gestifteten (11, 19), ersten heidenchristlichen Gemeinde; aber auch ihre Geschichte, die nur durch die Erzählung der während des Aufenthalts des Barnabas und Saulus in Jerusalem eingetretenen abermaligen Verfolgung der dortigen Gemeinde unterbrochen wird (12, 1—24), fesselt den Schriftsteller nur so lange, bis er uns die Entstehung und den ersten Zustand jener Gemeinde anschaulich gemacht hat (11, 19 — 30). Denn sogleich führt er uns die Aussendung des Paulus und Barnabas zur Heidenmission durch die antiochenischen Christen vor und verfolgt diese

erste Missionsreise mit liebender Ausführlichkeit (13. 14). Dass beide nach ihrer Rückkehr wieder eine nicht geringe Zeit lang in Antiochia wirken, wird nur ganz kurz erwähnt (14, 28): unser Interesse wird durch das wichtige Ereigniss des Apostelconvents mit seinem weitreichenden Einfluss auf den Zustand der Heidenchristen gefesselt. Wir begleiten weiterhin zwar die antiochenischen Gesandten zurück (14, 30 ff.), sehen dieselben aber sofort neue Missionsreisen antreten, von denen die paulinische nach den eigenthümlichen Verhältnissen des Verfassers bald weitläuftiger, bald kürzer beschrieben wird (15, 40—18, 21). Die Rückreise Pauli über Jerusalem nach Antiochien und seine abermalige Abreise wird sodann mit jener äusserst characteristischen Kürze angegeben (18, 23. 24), die allein viele Zweckbestimmungen unsers Buches gänzlich ad absurdum führt, aber die Annahme des Zweckes einer Geschichte der Ausbreitung des Christenthums vollkommen bestätigt. Nachdem wir dann die schon früher beschriebene Reise Pauli in Kleinasien im Fluge nachgemacht (18, 23. 19, 1) und bei seinem Aufenthalte in dem bedeutendsten Orte der kleinasiatischen Mission länger verweilt (19, 1 — 40), sehen wir den grossen Heidenapostel nach einem nochmaligen Besuche der in Macedonien und Hellas gestifteten Gemeinden (20, 1 — 3) dem weitesten Ziele seiner Wirksamkeit, zugleich aber seinem Schicksale zueilen. Es ist nicht anders, als natürlich, dass sich die letzte Geschichte der Mission an die Person dieses ihres Hauptrepräsentanten anheftet: er verdient es um seiner grossen Wirksamkeit willen, dass dieser letzte Abschnitt seiner Geschichte ausführlich behandelt wird. In seiner Gefangenschaft tritt ihm das Ziel, Rom, immer näher (23, 11; 25, 21; 26, 32), wir sehen ihn endlich dort anlangen und trotz seiner fortdauernden Gefangenschaft das Evangelium von Christo verkünden (28, 16 ff.). Am Mittelpunct und Ende der Welt angekommen, schliesst die Geschichte der Verbreitung des Evangeliums: ein passenderer Schluss, besonders mit solch einer weitgreifenden Aussicht, wie sie Paulus 26, 26 — 28 eröffnet, konnte gar nicht gefun-

den werden, zumal da an diesem Orte das Leben des Apostels endete. Aber wir sind nicht Zeugen seines Endes, obgleich der Verfasser es wohl gekannt haben mag. Wir schauen zwar den Tod des Stephanus an, jenes für die Verbreitung des Christenthums so durchaus fruchtbare Factum, aber das Ende des Mannes, mit dem wohl auch das glückliche Gedeihen der Mission in den Heidenländern auf längere Zeit ein Ende genommen haben mag, wird uns nicht vor das Auge geführt: unser Blick wird nur auf dies letzte Feld seiner ausserordentlichen Wirksamkeit gerichtet, uns wird nur schliesslich die schöne Aussicht einer immer mehr wachsenden Ausbreitung des Evangeliums unter den Heiden zu Theil.

Dieser „innern Organisation" der Apostelgeschichte, wie wir sie so eben im Grossen und Ganzen nachgewiesen haben, entspricht nun aber auch ein innerer Zusammenhang in den einzelnen Abschnitten, den wir jetzt etwas genauer ins Auge fassen wollen.

Nach der Geschichte von der Himmelfahrt Christi und der Vervollständigung der Jüngerzahl folgt die Erzählung von dem den Grund der Kirche legenden Factum der Ausgiessung des h. Geistes, woran sich denn eine allgemeine Beschreibung des Zustandes der ersten christlichen Gemeinde anschliesst. Bis hieher ist auch nach Schleiermacher's Urtheil Alles passend und angemessen. Der Anfang des 3. Cap., verglichen mit dem Schluss des zweiten, ist nun aber sogleich schon eine Stelle, wo er den Zusammenhang vermisst, wo er einen „Riss" zu bemerken glaubt und daher eine neue vom Verfasser benutzte Quelle beginnen lässt. Auf jene allgemeine Beschreibung am Schluss des 2. Cap. folgt nämlich eine Wundererzählung aus der ersten Zeit der christlichen Gemeinde: die Heilung des Lahmen durch Petrus und Johannes; freilich ohne mit dem Vorigen in ausdrückliche Verbindung gesetzt zu werden. Um Schleiermacher's Urtheil über diese und ähnliche Stellen verstehen zu können, müssen wir uns das vergegenwärtigen, was er in seinem Werke über die Schriften des Lucas in Beziehung auf das Verhält-

niss zwischen dem Schluss von Luc. 1 und dem Anfang des 2. Cap. sagt. Da stellt er es nämlich „einmal für allemal als Grundsatz auf, dass eine forlaufende Erzählung vom Einzelnen nicht ins Allgemeine zurückgehe, ausser wenn sie den Gegenstand ganz verlasse. Eine einzelne Begebenheit hingegen für sich erzählt biete keinen befriedigenden Schluss dar, ausser wo die Kunstform streng abschliesse. Wo aber von demselben Gegenstand weiter gehandelt und Einzelnes an Einzelnes gereiht werde, da sei ein solches Zurückgehen ins Allgemeine völlig ausser seiner Stelle und könne keinem nicht ganz unverständigen Schriftsteller in den Sinn kommen“ (pag. 20. 21). Sind diese Grundsätze als richtig anzuerkennen? Mir scheint die Wahrheit vielmehr auf der entgegengesetzten Seite zu liegen. Muss nicht eine Erzählung stets am Schlusse auf irgend eine Weise „ins Allgemeine zurückgehen“, muss sie nicht stets mit einer Formel abschliessen, welche ihre Stellung im Ganzen der Geschichte, den Zweck, zu welchem sie hier mitgetheilt worden, andeutet? In einem schön geordneten Ganzen muss überall Allgemeines und Einzelnes verbunden sein. Dass mehrere oder gar alle anzuführenden einzelnen Begebenheiten abrupt an einander gereiht, das Allgemeine hingegen, dem sie dienen, nur entweder vorher oder nachher angegeben werde, ist wahrlich nicht das Zeichen eines verständigen Schriftstellers. Eins muss vielmehr auf das Andere hinweisen; beides muss mit einander abwechseln; es muss auch in einer „fortlaufenden Erzählung“ gewisse Ruhepuncte geben, wo man anhalten und den Lauf derselben überschauen kann. Wir halten also das, was Schleiermacher an unserm Schriftsteller tadelt, gerade für ein Zeichen seiner nicht geringen schriftstellerischen Kunst, mit welcher er es versteht, Allgemeines und Einzelnes in angenehmer Weise mit einander zu vermischen und dadurch jenes ermüdende Einerlei zu vermeiden, welches ein ewiges Umherbewegen in allgemeinen Darstellungen ebenso wohl, wie ein blosses Aneinanderreihen von einzelnen Begebenheiten, ohne irgend eine Hindeutung auf ihren allgemeinen Cha-

racter, stets mit sich bringt. Von diesem Gesichtspunct aus fällt erst auf gewisse Stellen der Apostelgeschichte (denn von der allerdings etwas auffallenden Stelle im Evangelium können wir hier absehen) das rechte Licht. Dass nach dem Berichte von der Ausgiessung des h. Geistes und der damit verbundenen Stiftung der ersten christlichen Gemeinde eine allgemeine Darstellung des nächstfolgenden Zustandes der letzteren folgt, ist vortrefflich angebracht und ganz in der Ordnung: bevor der Verfasser Einzelnes aus jener Zeit hervorhebt, beschreibt er ihren ganzen Character im Allgemeinen. Dass dabei nicht bemerkt wird, ob und wie lange dieser Zustand fortgedauert, ist sehr natürlich, da sich dies im Verlaufe der Erzählung von selbst herausstellen muss. Wenn nun aber Schleiermacher ferner behauptet, die folgende Geschichte von der Heilung des Lahmen hänge nicht mit dem Vorigen zusammen, so ist das nicht richtig. Dieselbe ist ein einzelner Fall zu der in den vorhergehenden Versen in allgemeinen Zügen beschriebenen Thätigkeit der Apostel, nämlich zu dem allgemeinen Satze 2, 43: *πολλά τε τέρατα καὶ σημεῖα διὰ τῶν ἀποστόλων ἐγίνετο.* Dass dies nun aber nicht ausdrücklich gesagt ist, kann doch keinen Zweifel an der durch die Gleichheit der Sprache so fest begründeten Identität des Verfassers veranlassen: die Erzählung legitimirt sich selbst als einen einzelnen Zug des vorhergehenden allgemeinen Bildes. Wir haben hier also keineswegs einen solchen Punct, wo sich zwei ursprünglich von einander unabhängige Erzählungen von einander schieden.

Ebenso wenig ist dies mit dem Schluss des 4. Cap. der Fall. Nachdem nämlich erzählt worden, wie Petrus und Johannes in Folge jener Heilung gefangen genommen, vor das Synedrium gestellt, aber um des Volks willen, welches Gott wegen des geschehenen Wunders pries, wieder frei gelassen, und die christliche Gemeinde, darüber hocherfreut, in ein gemeinsames Dankgebet ausgebrochen sei, folgt wieder eine ganz ähnliche allgemeine Beschreibung (4, 32—35), wie am Schlusse von cap. 2. Es ist dies eben wieder ein

zusammenfassender Anhaltspunct der Darstellung, wie wir solche auch noch öfter finden werden. Schleiermacher aber sieht darin, dass diese allgemeine Beschreibung „eine Wiederholung der vorigen ist, ohne dass darauf zurückgewiesen wäre“, einen Beweis, dass sie von dieser „gar nichts wisse“ und ein „Anhang“ an eine einzelne, von jener ersten unabhängig entstandene Erzählung sei. Allein wie eine Beschreibung von einer andern, mit welcher sie theilweise fast wörtlich übereinstimmt (cf. 4, 32 mit 2, 44; 4, 34. 35 mit 2, 45), unabhängig sein soll, das ist nicht einzusehen. Dass überhaupt in einer zusammenhängenden Schrift nicht zwei ähnliche Stellen sich finden dürften, ohne dass die spätere auf die frühere zurückwiese, kann man auch gewiss nicht mit Recht behaupten: wird das früher Gesagte noch einmal wiederholt, so ist eben die Zurückweisung auf jenes unnöthig und umgekehrt. Wiederholt sich doch auch im 2. Cap., welches Schleiermacher selbst als eine in sich wohl zusammenhängende Erzählung betrachtet, kurz nach einander (v. 42. 46) mit denselben Worten die Bemerkung, dass die ersten Christen zusammengehalten hätten in der Gemeinschaft des Brodbrechens. So thöricht es nun wäre, diese beiden Stellen aus einander zu reissen, ebenso wenig Grund ist auch vorhanden, unsere Stelle darum, weil sie mit der am Schluss des 2. Cap. sehr viel Verwandtschaft hat, aber auf letztere nicht zurückweist, aus einer verschiedenen Quelle herzuleiten. Dass endlich in der allgemeinen Beschreibung 4, 32 ff. nicht der Abschluss einer mit dem Folgenden nicht zusammenhängenden Erzählung gefunden werden kann, leuchtet sofort ein, sobald man die folgenden Geschichten von Barnabas und Ananias betrachtet, welche sich auf das Unmittelbarste als Belege jener allgemeinen Sätze an dieselbe anschliessen.

Die Mittheilungen über Barnabas selbst sind aber sehr wichtig für die Nachweisung des innern Zusammenhangs unsers Buches. Es muss in der That auf den ersten Blick nicht wenig auffallen, dass nach der Bemerkung, Alle, welche Ländereien oder Häuser besessen, hätten dieselben verkauft

und den Erlös zu den Füssen der Apostel niedergelegt, Barnabas noch besonders aus ihrer Zahl hervorgehoben und erzählt wird, er habe seinen Acker verkauft und das Geld den Aposteln zu Füssen gelegt (4, 36. 37). Warum wird noch besonders hinzugefügt, dass er ein Levit und ein Cyprier von Geburt gewesen sei? Es ist klar, der Verfasser dieses Abschnittes hatte schon die spätere Geschichte, in welcher Barnabas als Freund und Begleiter Pauli eine bedeutende Rolle spielt, im Auge, und glaubte daher dem Leser die interessante Notiz, dass er auch unter den ersten wohlthätigen jerusalemischen Christen gewesen, nicht vorenthalten zu dürfen. Zugleich benutzte er diese Gelegenheit dazu, die nähern Lebensumstände des Mannes, dessen Bedeutung später hervortreten musste, mitzutheilen. Bei der nächsten Erwähnung des Barnabas, wo von ihm erzählt wird, er habe den Saulus zu den Aposteln geführt und ihnen die Bekehrungsgeschichte desselben mitgetheilt (9, 27), wird er daher auch als schon bekannt vorausgesetzt. So haben wir in der nachfolgenden Geschichte die Erklärung jener sonst unbegreiflichen ausführlichen Notiz über Barnabas und in dieser selbst, sowie in der spätern Voraussetzung derselben ein sicheres Zeichen des innern Zusammenhangs der einzelnen Theile der Apostelgeschichte.

Als Gegenstück zu dem Verhalten des Barnabas schliesst sich die Geschichte von Ananias und Sapphira an. Auch diese endigt mit einer übersichtlichen Darstellung der Thätigkeit der Apostel, welche ganz analog mit den früheren, auch wieder in dem Ausdruck zum Theil mit ihnen übereinstimmt (cf. besonders 5, 11. 12 mit 2, 43. 44). Aber auch an diesen Ruhepunct schliesst sich das Folgende nicht ohne Zusammenhang an, sondern entwickelt sich von selbst aus der allgemeinen Beschreibung: die Wunder, welche die Apostel thun, verschaffen ihnen unter dem Volk immer mehr Ansehen (5, 11—16); aber die Sadducäer, an ihrer Spitze der Hohepriester, werden dadurch angereizt, alle Apostel gefangen nehmen zu lassen (v. 17. 18). Weiter hören wir,

dass der Engel des Herrn sie aus dem Gefängnisse herausführt: voll Muth predigen sie daher im Tempel, legen auch, als sie wieder gefangen genommen und vor das Synedrium gestellt werden, ein kühnes Zeugniss für die Wahrheit ab und werden endlich, besonders in Folge einer Rede Gamaliel's, nachdem sie gegeisselt und ihnen befohlen worden, nicht mehr im Namen Jesu zu predigen, wieder losgelassen. Das Ganze schliesst wieder (5, 41. 42) ähnlich wie früher (cf. 2,42.46; 4,33) mit der allgemeinen Bemerkung, die Apostel hätten, voll Freude, des Leidens um des Namens Christi willen gewürdigt zu sein, nicht aufgehört, täglich im Tempel und in den Häusern Christum zu verkündigen.

Aus dieser Zeit nach der Freilassung der Apostel (6, 1: *ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ταύταις*) wird nun 6, 1—7 die Wahl der sieben Diakonen herausgehoben. Motivirt wird dieselbe dadurch, dass die Wittwen der Hellenisten bei der täglichen Unterstützung übersehen worden wären. Dies ist aber wieder ein Punct, woran Schleiermacher Anstoss nimmt. Indem er nämlich die früheren Mittheilungen über den Zustand der ersten christlichen Gemeinde (2, 44. 45; 4, 34. 35) so auffasst, als ob darin von einer geordneten allgemeinen Gütergemeinschaft die Rede wäre, muss es ihm „zweifelhaft" werden, ob dieser Zustand bis zu der Zeit, in welche unsere Erzählung fällt, fortgedauert habe: „denn dann wäre nicht bloss den Wittwen, sondern Jedem nach seinem Bedürfnisse zugetheilt worden". Die Stelle weise daher „auf einen andern Zustand hin, wo allerdings auch Jeder nach seinem Vermögen zur Unterstützung der Dürftigen beitrug, aber ohne sich die eigene Disposition über seine Güter nehmen zu lassen". Da nun „keine Spur von Erwähnung einer solchen Veränderung" vorhanden sei, so sehe man, „dass die spätere Erzählung von der früheren Nichts wisse", und mit ihr ein neuer Abschnitt beginne. Es hat in der That ausser Schleiermacher auch vielen Andern so geschienen, als ob in unserer Erzählung ein anderer Zustand, als der in den früheren Stellen beschriebene, vorausgesetzt werde.

Dies kommt aber daher, weil sie die letzteren falsch auffassen. Denn es kann in ihnen, wie dies besonders aus den Worten des Petrus an Ananias: οὐχὶ μένον σοι ἔμενε, καὶ πραθὲν ἐν τῇ σῇ ἐξουσίᾳ ὑπῆρχε; hervorgeht, und wie es auch schon oft, zuletzt noch von Neander in seinem apostolischen Zeitalter pag. 39. 40 nachgewiesen worden ist, nicht von einer eigentlichen Gütergemeinschaft die Rede sein, sondern nur von einer freiwilligen Versorgung der ärmeren Mitglieder der Gemeinde durch den Besitz der Reicheren. Und wenn 6, 1 nur Wittwen als Gegenstand der täglichen Verpflegung erscheinen, so muss doch klar sein, dass dieselben, wie sie ja auch natürlicher Weise den grössten Theil der Armen ausmachten, für deren ganze Masse gesetzt sind, ähnlich wie wir dieselbe durch „Wittwen und Waisen" ausdrücken. Wir werden also die frühere allgemeine Beschreibung von dem Zustand der Gemeinde, weit entfernt, sie als im Widerspruch mit dieser Bemerkung über die Wittwen stehend zu betrachten, durch diese ergänzen und näher bestimmen. Wie wenig dieselbe überhaupt auf eine Unabhängigkeit der Erzählung 6, 1—7 von der frühern führt, geht auch schon daraus hervor, dass sie die Mittheilung, man habe in der ersten christlichen Gemeinde die Armen versorgt, voraussetzt und davon als etwas ganz Bekanntem spricht.

Der Bericht über die Wahl der sieben Diakonen geht wieder aus in einen allgemeineren Satz: καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ηὔξανε, καὶ ἐπληθύνετο ὁ ἀριθμὸς τῶν μαθητῶν ἐν Ἱερουσαλὴμ σφόδρα· πολύς τε ὄχλος τῶν ἱερέων ὑπήκουον τῇ πίστει (6, 7), einer Bemerkung, welche ebenso wie zwei frühere (2, 47; 5, 14), die vorhergehende Erzählung unter den Gesichtspunct der Nachweisung einer äusseren und inneren Ausbreitung der christlichen Kirche stellt und damit unsere Behauptung, dass auch diese scheinbar zusammenhangslos an einander gereihten Erzählungen aus der ersten Zeit der jerusalemischen Gemeinde von bestimmten, sie durchdringenden leitenden Gedanken beherrscht werden, rechtfertigt.

Die folgende Geschichte wendet sich speciell zu einem der gewählten Diakonen: es wird des Stephanus Wirksamkeit, seine Gefangennehmung, sein Verhör, seine Vertheidigung und endlich seine Steinigung beschrieben (6, 8—7, 60): Alles in bester Ordnung. Schwanbeck will diesem ganzen Abschnitt eine besondere Quelle zuweisen (pag. 250—252). Dazu glaubt er sich nämlich ausser andern Gründen, auf die wir an einem andern Orte zurückkommen werden, durch „die Unabhängigkeit dieser Erzählung von ihrer Umgebung", und was ungefähr dasselbe ist, durch ihre „Abgeschlossenheit" berechtigt. Wie man nun aber behaupten kann, der Abschnitt über Stephanus „scheine das Vorhergehende zu ignoriren", das ist wahrlich nicht einzusehen. Einem unbefangenen Auge muss es doch klar sein, dass die Erzählung von der Wahl der sieben Diakonen, wenn auch nicht ausschliesslich, so doch hauptsächlich wegen der folgenden Geschichte des einen unter ihnen, welcher auch bei ihrer Aufzählung (6, 5) an der Spitze steht, mitgetheilt ist und dazu die Einleitung bildet. Wie könnte auch eine in sich abgeschlossene Erzählung so anfangen, wie es 6, 8 unter Schwanbeck's Voraussetzung der Fall wäre? Wie aber unser Abschnitt mit dem vorhergehenden auf das Innigste zusammenhängt, so bildet er selbst auch wieder die Voraussetzung und Einleitung für die folgende Geschichte. Dies zeigt sich in den für die Nachweisung einer innern Organisation der Apostelgeschichte so äusserst wichtigen Worten am Schluss des 7. und Anfang des 8. Cap. (7, 58. 8, 1. 3). An dieser Stelle heisst es nämlich, die Zeugen hätten ihre Kleider zu den Füssen eines Jünglings mit Namen Saulus niedergelegt, der Wohlgefallen an dem Tode des Stephanus gehabt habe; am Tage desselben sei aber eine grosse Verfolgung über die Christen in Jerusalem ausgebrochen, und alle, mit Ausnahme der Apostel, seien in die Länder von Judäa und Samaria zerstreut worden, Saulus aber habe die Kirche zerstört, indem er in die einzelnen Häuser eingedrungen sei,

Männer und Weiber hervorgezogen und sie dem Gefängniss überantwortet habe.

Es sind dies die Worte, mit deren Betrachtung sich Schleiermacher besonders, wie wir oben gesehen, Behufs der Begründung seiner Ansicht von dem Unzusammenhängenden und der Planlosigkeit der Acta beschäftigt hat. Er hat in der That nicht ohne Grund sein Augenmerk darauf gerichtet, die Bedeutung dieser Stelle möglichst gering erscheinen zu lassen. Denn dieselbe ist allerdings ein entschiedenes Zeugniss für den innern Zusammenhang und die Einheit unsres Buches; sie ist allerdings eine „historische Anlage“, ein „Centralpunkt“ für die ganze folgende Geschichte.

Zunächst muss doch zugegeben werden, dass die Bemerkungen über Saulus ganz allein im Vorblick nicht nur auf die cap. 9 erzählte Bekehrungsgeschichte des Rache schnaubenden Verfolgers, sondern, wie diese selbst, auf die ganze spätere Geschichte der Wirksamkeit des bekehrten Paulus, des grossen Heidenapostels, mitgetheilt sind. Sie beziehen sich zwar *auch*, wie Schleiermacher mit Recht behauptet, auf Philippus, der durch die Verfolgung aus Jerusalem vertrieben, das Evangelium in Samarien verkündete, und dessen Thätigkeit sogleich 8, 4—40 näher beschrieben wird; aber doch nur sehr mittelbar, sofern nämlich der Verfolgungseifer des Saulus, *neben* so vielen Anderen, ein Grund *mit* war, weshalb Philippus aus Jerusalem flüchten musste. Die Hauptbeziehung geht jedenfalls auf den später bekehrten und dann im Dienst des Herrn so wirksamen Apostel. Knüpft doch der Bericht über die Thätigkeit des Philippus in Samarien selbst nicht an die Verfolgung des Saulus, sondern nur allgemein an die durch die stephanische Verfolgung bewirkte *Zerstreuung* der Christen an (8, 4. 5: *οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες διῆλθον εὐαγγελιζόμενοι τὸν λόγον· Φίλιππος δέ* etc.).

Mit dieser Anknüpfung haben wir die zweite in unsrer Stelle angelegte Beziehung berührt, welche für uns noch

wichtiger ist, als die erste auf Paulus. Der Märtyrertod des Stephanus war der Anfang und das Signal zu einer grossen Verfolgung der Christen, dadurch zugleich aber die Veranlassung, dass dieselben in die umliegenden Länder zerstreut wurden und hier das Evangelium verbreiteten. Dies ist neben dem Interesse, welches jene Thatsache an sich und wegen der Betheiligung des Paulus an derselben hat, das Hauptmoment, welches der Erzählung von Stephanus die bedeutende Stellung in der Apostelgeschichte, der Geschichte der allmähligen Ausbreitung des Christenthums, gesichert hat. Ausgesprochen ist diese Beziehung auf die folgende Geschichte ganz deutlich 8, 1[b], wo zugleich als die nächsten Gegenden, in welche die Christen zerstreut wurden, Judäa und Samaria angegeben werden. Es knüpft daher auch sowohl der Bericht über die Wirksamkeit des Philippus, wie schon erwähnt, als auch die spätere Geschichte der Verbreitung des Evangeliums ganz ausdrücklich an jene Stelle an (11, 19: *οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες ἀπὸ τῆς θλίψεως τῆς γενομένης ἐπὶ Στεφάνῳ διῆλθον ἕως Φοινίκης καὶ Κύπρου καὶ Ἀντιοχείας*). Wenn nun aber Schleiermacher verlangt, es hätten 8, 1, wenn das Folgende dadurch wirklich hätte „eingeleitet“ werden sollen, alle Gegenden, wohin in Folge der Zerstreuung der jerusalemischen Christen das Evangelium gebracht worden, also ausser Judäa und Samaria auch Galiläa (9, 31) und besonders die 11, 19 genannten (Phönizien, Cypern und Antiochien) mit aufgenommen werden müssen, so gestehen wir allerdings zu, dass dies hätte geschehen können, aber als nothwendig kann es gewiss nicht angesehen werden. Der Verfasser nennt in dieser seiner Anlage für die folgende Geschichte nur die Länder, in denen sich die allernächste Erzählung bewegt, nicht deshalb, weil er von der Verbreitung des Evangeliums in den anderen, von welchen später die Rede ist, Nichts weiss, sondern weil ihm diese eben für jetzt nicht nahe genug liegen, zugleich mit der Absicht, sie später auf dieselbe Weise, wie den Bericht über

Philippus, an die mit dem Tode des Stephanus verbundene Zerstreuung anzuknüpfen. Jedenfalls beweist die Art und Weise, wie dies 11, 19, an der von 8, 1 ff. am weitesten entfernten Stelle, auf das Ausdrücklichste geschieht, Nichts weniger als die Zusammenhangslosigkeit beider Abschnitte, vielmehr die ursprüngliche Zusammengehörigkeit derselben im Geiste des Einen Verfassers. Dass aber die Entstehung galiläischer Gemeinden nicht, wie es 11, 19 mit der Verbreitung des Evangeliums nach Phönizien, Cypern und Antiochia geschieht, mit der nach Stephani Tod erfolgten Zerstreuung der jerusalemischen Christen in Verbindung gesetzt wird, rührt einfach daher, dass Galiläa mit seiner merkwürdigen, zwischen Judäa und Samaria eingeschobenen Stellung durch die Nennung dieser beiden Länder schon mit vorbereitet ist und nicht erst als Sammelplatz christlicher Gemeinden besonders hervorgehoben zu werden brauchte.

Wenn dies, sowie das über das Verhältniss von 8, 1 zu 11, 19 Gesagte zugestanden wird, so fallen die beiden noch übrigen Gründe Schleiermacher's gegen unsre Auffassung jener Stelle nicht mehr stark ins Gewicht. Dass diese nur „für die allernächste Fortschreitung“ angelegt sei, glaubt er nämlich auch aus den Worten *πλὴν τῶν ἀποστόλων* erweisen zu können. Wenn er „bedenkt, wie man sich bei einer Verfolgung immer vorzüglich an die Häupter hält“, so muss er es „höchst unwahrscheinlich“ finden, dass die Apostel, wie es hier dargestellt scheine, „unangefochten“ in Jerusalem geblieben sein sollen. Er ist daher der Ansicht, der Anordner habe, weil er in der Geschichte des Philippus gesehn, dass dieser nach Samaria gekommen, und wie ihm die Apostel den Petrus und Johannes aus Jerusalem nachgeschickt, „um diese Absendung mit der vorher erzählten Zerstreuung zu verknüpfen“, nur „gedacht, die Apostel seien in Jerusalem geblieben“. Aber gesetzt auch, das angehängte *πλὴν τῶν ἀποστόλων* wäre unhistorisch und nur um der Geschichte des Philippus willen eingeschoben, so würde doch die Annahme, dass der ganze

Satz nur sie einleiten wolle, noch nicht begründet sein und die Ansicht von einer weiter reichenden Bedeutung desselben keinen starken Stoss erleiden. Wie sieht es nun aber mit der Geschichtlichkeit jenes Zusatzes aus? Baumgarten sucht die angedeutete Schwierigkeit (I. pag. 156 ff.) so zu heben, dass er das *πάντες τε διεσπάρησαν* von der Zerstreuung einer während der Steinigung des Stephanus gehaltenen gottesdienstlichen Versammlung der Christen versteht, die folgenden Worte *κατὰ τὰς χώρας τῆς Ἰουδαίας καὶ Σαμαρείας* aber „als den zweiten Theil der Aussage über die Wirkung der Verfolgung“ ansieht, der zwar von dem *πάντες*, nicht aber von *διεσπάρησαν* zu trennen sei; und endlich das *πλὴν τῶν ἀποστόλων* auf „den zweiten Theil der Aussage“ bezieht, so dass also der Sinn folgender wäre: „aus der Versammlung versprengt wurden Alle, natürlicherweise auch die Apostel, aber zu der Zerstreuung in die Gegenden von Judäa und Samaria liess sich ein grosser Theil der Versprengten nicht bewegen, unter Andern namentlich nicht die Apostel“ (pag. 159). Einer so monströsen, willkürlichen, durch den Text nicht im Geringsten angedeuteten Auslegung, welche Baumgarten die „Annahme einer prägnanten Ausdrucksweise“ zu nennen beliebt, können wir freilich nicht beitreten. Von einer gottesdienstlichen Versammlung ist gar nicht die Rede; denn dass die *ἐκκλησία*, gegen welche sich die Verfolgung erhob, die ganze, alle Mitglieder umfassende Gemeinde, ohne Rücksicht auf deren etwaiges Versammeltsein, bezeichnet, wird, wie es schon von selbst klar ist, durch den Zusatz *τὴν ἐν Ἱεροσολύμοις* ganz ausser Zweifel gestellt (cf. 11, 22). Wie können aber die Worte *κατὰ τὰς χώρας τῆς Ἰουδαίας καὶ Σαμαρείας* von *πάντες* getrennt werden, da doch dessen Prädicat *διεσπάρησαν* mit ihnen verbunden und das *πάντες* selbst wieder mit den folgenden Worten *πλὴν τῶν ἀποστόλων*, welche ja nur im Gegensatz zu *πάντες* einen Sinn haben, in unleugbarer Beziehung steht? Wir brauchen uns wohl nicht zu scheuen, unserm Schriftsteller mit den

meisten Auslegern eine hyperbolische Redeweise zuzuschreiben, welche bei der grossen Menge der Zerstreuten so nahe lag, und doch auch der Missdeutung nicht fähig ist, da sich jeder mit gesundem Menschenverstand begabte Leser selbst sagen kann, dass nicht alle die vielen tausend Christen, welche sich in Jerusalem befanden (cf. 2, 41; 4, 4; 5, 14; 6, 7), geflohen sein können: zumal, da der Verfasser dies in dem folgenden Verse (8, 3), wo er sagt, dass Saulus in den Häusern nach Christen gesucht und Männer und Weiber ins Gefängniss geworfen habe, selbst auf das Deutlichste voraussetzt. Wenn nun aber noch viele Christen in Jerusalem zurückblieben, warum sollen wir annehmen, dass gerade die Apostel geflohen seien? Warum sollten sie es nicht gerade in gläubigem Gottvertrauen und im Hinblick auf die schon früher überstandenen Gefahren gewagt haben, zurückzubleiben und dem Tode muthig ins Angesicht zu schauen? Ihr Character ist doch in den ersten Capiteln der Apostelgeschichte gewiss nicht als ein feiger geschildert. Dass sie „unangefochten“ in Jerusalem geblieben, wie Schleiermacher herausliest, wird ja auch gar nicht gesagt: sie werden wahrscheinlich Anfechtungen genug zu erleiden gehabt haben. Dass aber auch s i e geflohen und die zurückbleibenden Christen des Trostes und Bestandes beraubt haben sollten, ist kein Grund vorhanden, anzunehmen. Ist demnach das *πλὴν τῶν ἀποστόλων* wirklich historisch, so wird man nicht mehr annehmen können, die Worte (geschweige denn der ganze Satz) seien bloss zur Erklärung der im Folgenden erwähnten Aussendung des Petrus und Johannes hinzugesetzt: dies erforderte vielmehr die historische Wahrheit. Dann kann jener Ausdruck aber auch nicht mehr hindern, 8, 1 über die Geschichte des Philippus, also über „die allernächste Fortschreitung“ hinaus zu beziehen und in diesem Verse eine Vorbereitung auch der später beschriebenen Verbreitung des Evangeliums zu finden.

Wie aber, wenn Schleiermacher Recht hätte mit der Behauptung, die innere Beschaffenheit von 8, 1—4, dass

nämlich weder das, was den Stephanus, noch das, was den Saulus betreffe, zusammen stehe, lasse es nicht zu, in dieser Stelle „einen absichtlich hingestellten Centralpunct“ zu sehen? Allerdings macht die Stelle den Eindruck, dass sie in sich nicht gehörig geordnet sei. Aber dadurch geht doch die vorbereitende Kraft der einzelnen Sätze, besonders der nur an Einer Stelle befindlichen Bemerkung über die Zerstreuung der Verfolgten, nicht im Geringsten verloren. Es war auch in der That nicht leicht, alle Beziehungen auf die folgende Geschichte hier am Schlusse der Geschichte des Stephanus kunstgerecht zusammenzufügen, und es kann daher um so eher entschuldigt werden, dass die Stelle nicht ganz abgerundet ist. Wenn wir sie nun aber mit Recht als eine historische Anlage der folgenden Geschichte betrachten dürfen, so haben wir damit für die innere Organisation und die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der einzelnen Theile unsers Buchs kein geringfügiges Zeugniss.

Zunächst wird der zweite, in jener Stelle angedeutete Gesichtspunct, wie nämlich der Tod des Stephanus die weitere Ausbreitung des Christenthums zur Folge gehabt habe, in der Geschichte der Wirksamkeit des Philippus, welche daher auch (8, 4) ausdrücklich an jene Zerstreuung anknüpft, weiter ausgeführt (8, 4—10). Sehr merkwürdig ist hier die Schlussstelle. Da heisst es nämlich, Philippus habe die Städte durchzogen und das Evangelium verkündigt, ἕως τοῦ ἐλθεῖν αὐτὸν εἰς Καισάρειαν. Wozu diese Bemerkung? Wie kann es den Leser interessiren, dass Philippus nach Cäsarea gekommen sei, wenn er nicht nähere Mittheilungen über seine dortige Wirksamkeit erhält? Der Zusatz ist nur begreiflich, wenn wir in dem ursprünglichen Concipienten einen Vorausblick auf die 21, 8 ff. berichtete dortige Zusammenkunft Pauli und seiner Gefährten mit demselben Philippus annehmen: er brachte die Geschichte des letzteren bis zu dem Puncte, wo er ihm in seiner späteren Erzählung wieder begegnete. Der Zusammenhang beider Berichte ist also nicht zu leugnen.

Richtig hat Schleiermacher bemerkt, dass die Erwähnung der Reise des Philippus nach Cäsarea eine Anticipation sei im Verhältniss zu der später erzählten Geschichte des Petrus und Cornelius: Wäre Philippus damals schon in Cäsarea gewesen, so hätte Cornelius sich ja „leichter an ihn wenden“ können. Eine solche Anticipation kann nun, wie Schleiermacher zugesteht, „auch in einer zusammenhängenden Darstellung nicht auffallen“. Aber er meint, wenn die Acta eine solche wären, hätte nachher bei der Erzählung von Cornelius „gesagt werden müssen, dass Philippus noch nicht da war“. Nun betrachte man aber einmal diese Erzählung selbst. Auf wie wunderbare Weise wird Cornelius dazu gebracht, zum Petrus zu schicken? Er handelt nicht nach eigenem Willen, sondern in Folge göttlichen, in einer Vision ertheilten Geheisses. Nun stelle man sich aber einmal vor, der Verfasser habe die ganze Geschichte dadurch motivirt, Philippus sei noch nicht in Cäsarea gewesen. Wie schlecht würde eine solche Andeutung von natürlichem Zusammenhang der Begebenheiten, die hier als durch Gottes unmittelbares Einschreiten erfolgt erscheinen, passen! Eine natürliche Erklärung war hier ganz und gar nicht am Platze, und wir werden daher die von Schleiermacher erwartete Bemerkung, welche zu dem Character unserer Erzählung nicht passen würde, durchaus nicht vermissen.

Mit dieser Erörterung sind wir nun aber schon in einen Abschnitt gerathen, zu dem uns der Faden der apostolischen Geschichte noch nicht gebracht hat. Nach dem Berichte über die Wirksamkeit des Philippus folgt die aus dem Gesichtspunct der Ausbreitung des Evangeliums so sehr wichtige Bekehrungsgeschichte des grossen Heidenapostels. Dieselbe knüpft mit den Worten *ὁ δὲ Σαῦλος ἔτι ἐμπνέων ἀπειλῆς καὶ φόνου* (9, 1) ausdrücklich an die 8, 1. 3 gegebenen allgemeinen Andeutungen über seine Verfolgungsthätigkeit an und bezeugt dadurch ihren Zusammenhang mit denselben. Demnach muss es auch verfehlt

erscheinen, wenn Schleiermacher daraus, dass nicht die Rede davon ist, wie die Christen, zu deren Verfolgung sich Saulus vom Hohenpriester habe Briefe geben lassen, nach Damaskus gekommen seien, schliessen zu können meint, „diese Erzählung stehe vereinzelt da“. Wir können uns mit jener Einen unleugbaren Anknüpfung an 8, 1—3 um so eher begnügen, als der Zusammenhang der Anwesenheit von Christen in Damaskus mit der 8, 1 erwähnten Zerstreuung zu klar ist, als dass er noch besonders bemerkt zu werden brauchte. Saulus also, lesen wir, wird auf dem Wege nach Damaskus bekehrt, kommt später wieder nach Jerusalem zurück, wo er von dem aus 4, 36. 37 als bekannt vorausgesetzten Barnabas bei den Aposteln eingeführt wird, und begibt sich von hier, gedrängt durch die Nachstellungen der Hellenisten, über Cäsarea nach seiner Vaterstadt Tarsus (9, 1—30).

Es folgt die Beschreibung der Wirksamkeit des Petrus während der besonders durch Sauli Umkehr entstandenen Ruhezeit in den Gemeinden von Judäa, Samaria und Galiläa (9, 31—11, 18). Die Existenz derselben wird als bekannt vorausgesetzt, weil schon 8, 1 gesagt war, alle Christen hätten sich aus Jerusalem in die Gegenden Judäa’s und Samaria’s zerstreut. Dies bekundet hinlänglich den Zusammenhang dieser Erzählungen mit dem Früheren, so dass also Schleiermacher Unrecht hat, wenn er mit diplomatischer Genauigkeit eine ausdrückliche Mittheilung über die Entstehung galiläischer Gemeinden vermisst und daraus wieder auf Mangel an Zusammenhang schliesst. Was die einzelnen Erzählungen in dem Abschnitt über Petri Wirksamkeit betrifft, so hängen dieselben auch auf das Genaueste zusammen: in der Erzählung von der Auferweckung der Tabitha wird die Anwesenheit des Apostels in Lydda, wo er den Aeneas heilte, vorausgesetzt (8, 38), ebenso sein Aufenthalt in Joppe bei der Geschichte des Cornelius (10, 5. 6. cf. 9, 43). Diese selbst aber ist offenbar von dem Berichte, welchen Petrus den jerusalemischen Christen über

seine Zusammenkunft mit Cornelius mit fast denselben Worten abstattet, wie diese selbst mitgetheilt war (cf. 11, 5—17 mit cap. 10), ganz unzertrennlich. Beide Stücke müssten auch, selbst wenn sie der Verfasser schon schriftlich vorgefunden hätte, ursprünglich mit einander verbunden gewesen sein. Es ist daher nicht einzusehen, wie Schleiermacher (pag. 350) dadurch, dass „die Vision des Petrus zweimal, und zwar so kurz nach einander“, erzählt wird, „die Vermuthung der Zusammensetzung der Acta aus einzelnen Erzählungen im höchsten Grade befördert“ sehen kann. In der Rede Petri an die jerusalemischen Christen findet sich aber noch eine bemerkenswerthe Stelle: 11, 16 sagt nämlich der Apostel, er habe sich, als der heilige Geist auf Cornelius und die Seinen fiel, des Wortes des Herrn erinnert, da er sagte: Johannes hat mit Wasser getauft, ihr aber werdet mit dem heiligen Geiste getauft werden. Nun finden sich diese Worte Christi nicht in dem Evangelium, sondern nur, und zwar ganz unverändert, im Anfang der Apostelgeschichte: 1, 5. Die ursprüngliche Zusammengehörigkeit beider Erzählungen liegt also offen zu Tage.

Mit einer Mittheilung über die Wirkung des Berichtes des Petrus auf die jerusalemische Gemeinde schliesst die Geschichte der Ausbreitung des Christenthums durch diesen Apostel (11, 18). Nun geht der Schauplatz der evangelischen Verkündigung von Palästina auf Phönizien, Cypern und besonders auf Antiochia über. Diese weitere Geschichte knüpft 11, 19, ebenso wie die von der Wirksamkeit des Philippus, an die durch die stephanische Verfolgung bewirkte Zerstreuung (8, 1) an. Das gesteht auch de Wette zu. Gegen ihn polemisirt nun aber Schleiermacher pag. 377. Er meint nämlich, es sei 11, 19 „allerdings eine Anknüpfung an dasselbe Factum, aber so, dass man sehe, es sei eine andere Auslegung derselben Erzählung: 8, 1 werde die Sache so dargestellt, wie sie aus dem hierosolymitanischen Gesichtspunct erschien, während 11, 19 von Antiochien aus

gemacht sei". Wie das nun aber einen Unterschied in der „Auslegung derselben Erzählung" hervorbringen soll, begreife ich nicht. Auch scheint mir das διῆλθον ἕως (11, 19), wodurch die genannten Gegenden als das Ziel der Zerstreuten dargestellt werden, den Standpunct des Schreibers in den Ausgangspunct derselben, also gerade nach Jerusalem und nicht nach Antiochien zu versetzen. Dass 11, 19 wirklich an 8, 1 anknüpft, muss sofort einleuchten, wenn man jene Stelle mit den vollständig übereinstimmenden Worten, welche die Geschichte des Philippus einleiten (8, 4. 5), vergleicht. Wenn nun diese ganz unbestreitbar auf 8, 1 zurückgehen, wie sollte jene Stelle eine andere Bedeutung haben können? Schleiermacher behauptet dies also mit Unrecht. Dass es ihm aber „keinen rechten Grund zu haben scheint", wenn de Wette „in 11, 19 zugleich eine Vorbereitung auf cap. 13, die Aussendung des Paulus und Barnabas, findet", darin muss man ihm beistimmen. 11, 19 ff. wird freilich die Entstehung der Gemeinde beschrieben, dessen Bestehen 13, 1 vorausgesetzt wird, aber von bewusster Vorbereitung ist keine Spur vorhanden.

Auf eigenthümliche Weise sieht Schleiermacher endlich das Verhältniss von 11, 19 zum folgenden Verse an. Er meint nämlich, weil 11, 20 ff. von dem 11, 19 Mitgetheilten, dass sich die zerstreuten Christen nur an Juden gewandt hätten, Nichts weiter gesagt, „sondern der ganze Accent darauf gelegt" werde, dass einige Männer unter ihnen auch zu den Griechen geredet, so müsse 11, 19 „nur ein Auszug aus einem Ganzen" sein, aus welchem der Verfasser nur den Anfang genommen und das Uebrige, weil es ihm „zu weitläuftig" gewesen, ausgelassen habe. Bei dieser Ansicht muss aber Schleiermacher mit dem τινὲς ἐξ αὐτῶν 11, 20 in Verlegenheit kommen. Worauf kann sich das anders beziehen, als auf die 11, 19 erwähnten μηδενὶ λαλοῦντες τὸν λόγον εἰ μὴ τοῖς Ἰουδαίοις? Die Schwierigkeit, die sich durch die Verbindung beider Verse erhebt, dass nämlich ein Theil derjenigen, von denen v. 19 gesagt ist, sie hätten sich

nur an Juden gewandt, v. 20 als den antiochenischen Heiden predigend erscheint, kann man sich freilich nur durch die Annahme einer kleinen Nachlässigkeit des Schriftstellers erklären, indem dieser im 19. Verse, welcher die Thätigkeit der zerstreuten Christen im Allgemeinen beschreibt, von ihrer Gesammtheit etwas aussagt, was er dem 20. Verse zufolge genau genommen nur von deren grösserem Theile behaupten konnte *). Dass der Verfasser im Folgenden von der Wirksamkeit der Zerstreuten unter den phönicischen und cyprischen Juden Nichts mittheilt, kann uns noch nicht veranlassen, den 20. Vers von dem 19. ursprünglich getrennt zu denken. Das Verhältniss beider Verse ist ähnlich, wie das von 8, 4. 5: der zweite nimmt aus dem allgemeinen Inhalte des ersten etwas Specielles heraus und führt es weiter aus. So bleibt uns der ursprüngliche Zusammenhang von 11, 19. 20, wie derselbe schon durch die grammatische Verbindung feststeht, auch durch den Inhalt beider Verse hinlänglich gesichert.

Die Wirkung der Predigt des Evangeliums unter den Heiden in Antiochia bewegt die Apostel, den Barnabas dorthin zu senden (11, 22. 23). Durch seine Thätigkeit vermehrt sich nun die Zahl der Gläubigen noch bedeutend, und da das Arbeitsfeld, welches sich hier den Evangelisten aufthut, bald so gross wird, dass die anwesenden Missionare zur Bebauung desselben nicht mehr hinreichen, fühlt sich Barnabas veranlasst, den Saulus von Tarsus herbeizuholen (11, 25). Es bekundet diese Stelle wieder recht deutlich, wie zusammenhängend die Apostelgeschichte geschrieben ist: es wird nicht gesagt, wie Saulus nach Tarsus gekommen sei; sondern dies wird aus der frühern Erzählung, welche ihn gerade bis zu diesem Puncte gebracht hatte (9, 31), als bekannt vorausgesetzt. Offenbar gehören demnach beide Abschnitte von Anfang an zusammen. In Antiochien wirken nun beide ein Jahr lang zusammen. Da kommen Propheten aus Jerusalem und verkünden, dass die ganze *οἰκουμένη* von einer

*) Ganz denselben Fall finden wir in dem Verhältnisse von 15, 13 und 34.

Hungersnoth werde heimgesucht werden. In Folge dessen veranstaltet die antiochenische Gemeinde eine Sammlung und sendet dieselbe durch Barnabas und Saulus nach Jerusalem (11, 26—30). In die Zeit ihres Aufenthaltes daselbst fällt die Gefangennehmung des Petrus durch Herodes und dessen wunderbare Befreiung aus dem Gefängnisse. Diese Erzählung wird daher nebst der Nachricht von dem plötzlichen, bald darauf erfolgten Tode des Königs in die Geschichte der Mission jener beiden eingeschoben (12, 1—24). Mit der vorhergehenden Geschichte ist dieser eingeschobene Abschnitt durch den Uebergang *κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρον* eng verbunden, und er schliesst mit einer allgemeinen Formel (12, 24), deren wörtliche Uebereinstimmung mit der 6, 7 vorkommenden den Zusammenhang desselben mit den früheren Erzählungen ausser Frage stellt.

Nach dieser Episode wird die Rückkehr des Barnabas und Saulus aus Jerusalem und zugleich gemeldet, dass sie den Johannes mit dem Beinamen Marcus mitgebracht hätten (12, 25). Die Erwähnung dieses letzteren geschieht unverkennbar im Vorblick auf dessen Theilnahme an der im Folgenden beschriebenen Missionsreise jener beiden (13, 5). Insofern ist also die engste Beziehung auf den folgenden Missionsbericht vorhanden, in welchem auch Marcus als eine schon von früher her bekannte Persönlichkeit auftritt. Trotzdem ist es aber gerade diese Stelle und ihr Verhältniss zum Anfang des 13. Cap., worauf Schleiermacher und seine Nachfolger bei der Vertheidigung ihrer Ansicht von der Zusammenhangslosigkeit unseres Buches und dessen Zusammensetzung aus einzelnen vorgefundenen Materialien so sehr viel Gewicht legen. Nach der Mittheilung der Rückkehr des Barnabas und Saulus (12, 25) beginnt nämlich cap. 13 so: „Es waren aber zu Antiochien in der Gemeinde Propheten und Lehrer, Barnabas und Simeon..... und Saulus". Schleiermacher hält es nun für „völlig unmöglich, dass dies so sollte hinter einander geschrieben sein". Denn dann wäre zu erwarten, „dass Barnabas und Saulus nicht getrennt unter

den Uebrigen aufgeführt würden, sondern, da sie eben zusammen genannt waren, dass nun etwa geschrieben wäre: ausser Barnabas und Saulus waren noch da die und die". Wenn dagegen hier eine neue, vom Vorigen unabhängige Erzählung anfange, so sei Alles natürlich. Er denkt sich nämlich die Sache so, wie auch Bleek (pag. 1044): 11, 24 habe die frühere Quelle geschlossen und 13, 1 eine neue begonnen; der Verfasser aber habe den Anfang des neuen Berichtes unverändert beibehalten und denselben an die zuletzt erzählten Begebenheiten durch die Bemerkung 12, 25 auf eine formell durchaus nicht angemessene Weise angeknüpft.

Nun haben wir aber schon so eben gesehen, dass die frühere Erzählung nicht mit 11, 24 geschlossen haben kann, sondern dass der 25. Vers die nothwendige Wiederaufnahme des durch die Geschichte von Petrus und Herodes unterbrochenen Berichts über die Reise des Barnabas und Saulus nach Jerusalem ist, dass er also kein blosser Verknüpfungs-Satz zwischen zwei getrennten, von einander unabhängigen Erzählungen sein kann. Es fragt sich also, ob der Schriftsteller, wenn er selbstständig arbeitete, in seiner Geschichte so fortfahren konnte, wie es im Anfang des 13. Cap. geschieht, oder nicht. Allerdings müssen wir zugestehen, dass er so hätte schreiben können, wie Schleiermacher es von ihm verlangt. Aber ob er in einer zusammenhängenden Darstellung so schreiben musste, das ist eine Frage, die wohl schwerlich bejaht werden dürfte. Wenn Schleiermacher es unnatürlich findet, dass Barnabas und Saulus, nachdem im vorigen Verse noch von ihnen die Rede gewesen, jetzt getrennt aufgeführt werden, könnte man es nicht vielleicht mit demselben Rechte auch unter der Voraussetzung, dass 13, 1 eine für sich bestehende Erzählung beginne, unnatürlich finden, dass die beiden Personen nicht zusammengestellt seien — weil dieselben nämlich im Folgenden stets zusammen auftreten? Und wenn Schleiermacher die Reihenfolge der 13, 1 genannten Namen nur durch das Alter oder Ansehen der bezeichneten Personen motiviren kann,

sollte dieselbe Motivirung nicht auch unter der Voraussetzung, dass 13, 1 ff. von demselben Verfasser, wie 12, 25, herrühre, als genügend angenommen werden müssen? Aber es ist wahr, eine gewisse Abgerissenheit des Anfangs des 13. Cap. in seinem Verhältniss zum Schluss des 12. kann nicht geleugnet werden. Wie nun? wenn diese gerade in der Absicht unsers Schriftstellers gelegen hätte? Es lässt sich nicht verkennen, dass die Erzählung von der durch den h. Geist angeregten (13, 2) Aussendung zum heiligen Werke der Mission in einem feierlichen, erhabenen Tone spricht. Muss es demnach nicht ganz zweckmässig scheinen, wenn dieselbe in einem gewissen Grade unabhängig von der vorhergehenden Geschichte dargestellt wird? Mir wenigstens scheint diese Auffassung nicht ganz unpassend. Jedenfalls muss das Verhältniss zwischen 13, 1 und 12, 25 auf andere Weise, als Schleiermacher und seine Anhänger wollen, erklärt werden. Denn die durchgehende sprachliche Uebereinstimmung von capp. 13. 14 mit den übrigen Theilen der Apostelgeschichte stellt es ganz ausser Zweifel, dass dieser Abschnitt nicht aus einem fremden Missionsbericht genommen sein kann, sondern aus derselben Feder, wie alles Uebrige, geflossen sein muss. Es finden sich ja auch deutliche Beziehungen auf die früheren Erzählungen vor: Barnabas und Saulus, sowie Marcus, treten als schon aus dem Vorigen bekannte Personen auf. Sodann wird das Bestehen der antiochenischen Gemeinde, deren Entstehung 11, 20 ff. mitgetheilt worden, vorausgesetzt. Eine bestimmte Rückbeziehung auf diese Stelle scheint sogar in dem Zusatz, welcher dem *Λούκιος* (*ὁ Κυρηναῖος*) gegeben wird, hervorzutreten: 11, 20 war nämlich gesagt worden, es seien Cyrenäer nach Antiochien gekommen. Diese Angabe wird nun nicht nur 13, 1 bestätigt, indem auch hier ein Mann aus Cyrene als Lehrer in der antiochenischen Gemeinde genannt wird, sondern auch, wie es scheint, durch den Artikel, mit welchem Lucius als Cyrenäer bezeichnet wird, auf bewusste Weise ins Gedächtniss zurückgerufen. Mir scheint der Schrift-

steller damit sagen zu wollen, dass Lucius einer der Cyrenäer gewesen, deren Ankunft in Antiochia er 11, 20 gemeldet habe. Vielleicht ist auch der Beiname, der dem Herodes gegeben wird (Ἡρώδου τοῦ τετράρχου), aus der bewussten Absicht, ihn vom König Herodes, von welchem in den vorhergehenden Versen die Rede war, bestimmt zu unterscheiden, zu erklären. Jedenfalls hat de Wette Unrecht, wenn er (§. 115 Anm. a) jene Worte nach Ἡρώδης ὁ βασιλεύς (12, 1 ff.) „auffallend" findet und daraus die „Benutzung verschiedener von einander unabhängiger Quellen" schliessen will. Denn anzunehmen, es sei an beiden Stellen von demselben, von dem König Herodes Agrippa I. die Rede, ist gar kein Grund vorhanden. An unserer Stelle ist vielmehr Herodes Antipas gemeint, der bekanntlich allein von den Herodianern nie den Königstitel führte und auch von unserm Schriftsteller stets bestimmt als ὁ τετράρχης bezeichnet (Luc. 3, 1. 19; 9, 7) und dadurch sowohl von dem Könige Herodes dem Grossen (Luc. 1, 5), als von Agrippa I. (act. 12, 1) unterschieden wird. Dieser Unterschied des Tetrarchen vom Könige ist aber 13, 1 durch den Zusatz ὁ τετράρχης klar genug ausgedrückt; letzterer erklärt sich sogar erst, wenigstens besser, wenn man annimmt, der Verfasser habe den hier gemeinten Herodes von dem früher genannten König bestimmt unterscheiden wollen: wenn man also für beide Erzählungen denselben Verfasser annimmt. Demnach bleibt uns der Zusammenhang des 13. Cap. mit dem vorhergehenden trotz seines etwas selbstständigen Anfangs durch mancherlei Spuren hinlänglich fest begründet.

Der Bericht über die erste Missionsreise des Barnabas und Saulus selbst geht ohne die mindeste Unterbrechung fort bis zur Meldung ihrer Rückkehr 14, 26. 27, welche noch mit einem ganz ausdrücklichen Rückblick auf die 13, 1 ff. erzählte Aussendung mitgetheilt wird. Schleiermacher tadelt es zwar, dsss 13, 4 ff., wo von dem Aufenthalte der beiden auf Cypern die Rede ist, nicht gesagt wird, „dass hier schon früher Christen gewesen waren, was doch 11, 19

berichtet war". Aber er nimmt es auch hier, wie so oft, zu genau. Allerdings hätte der Schriftsteller hier auf die früher berichtete Anwesenheit von Christen vor Paulus Rücksicht nehmen können, aber aus dem Fehlen derselben folgt noch nicht, dass beide Stellen nicht von demselben Verfasser herrühren können. Im Laufe der Erzählung (13, 9), in der Geschichte von der Bekehrung des Sergius Paulus, wechselt der Schriftsteller den Namen seines Haupthelden und nennt ihn fortan Paulus. Aber auch dieser Wechsel geht ohne die geringste Störung des Zusammenhangs vor sich.

Nach ihrer Rückkehr verbleiben die beiden, so wird 14, 28 weiter erzählt, eine nicht geringe Zeit in Antiochia. Aus dieser wird nun 15, 1. 2 eine Begebenheit herausgehoben, welche für die Heidengemeinden von der grössten Bedeutung ist. Es kommen nämlich Judenchristen von Jerusalem nach Antiochien, welche die hiesigen Heidenchristen lehren, sie könnten nicht selig werden, wenn sie sich nicht nach dem Gesetz Mosis beschneiden liessen. Paulus und Barnabas treten gegen diese Lehre auf, es entsteht ein Streit und die Folge ist, dass sie mit einigen Andern zu den Aposteln und Aeltesten nach Jerusalem gesandt werden, um diese, auf welche sich die angekommenen Judenchristen wahrscheinlich berufen hatten, um ihre Ansicht zu befragen. In Jerusalem, wo sich unter den gläubig gewordenen Pharisäern auch ähnliche Stimmen erheben, versammeln sich nun Apostel und Gemeinde, entscheiden, besonders in Folge der Reden des Petrus und Jacobus, dahin, die Heidenchristen sollten sich des Götzenopferfleisches, des Blutes, des Erstickten und der *πορνεία* enthalten, und thun diesen Beschluss in einem an sie gerichteten Briefe, sowie durch zwei jerusalemische Christen, die sie mit Paulus und Barnabas nach Antiochien senden, den dortigen Heidenchristen kund (15, 3—31).

Diese Erzählung ist es nun aber, in welcher Schwanbeck (pag. 118—123) soviel „Unzusammenhängendes" entdeckt zu haben glaubt, dass er sich für berechtigt hält, „diese

Erscheinung durch die Annahme zu erklären, dass sich an dieser Stelle mehrere Quellen begegnen". Nachdem er nämlich in seiner Untersuchung über den Zusammenhang der Apostelgeschichte vom Schluss derselben bis in den ersten Theil des 15. Cap. gekommen ist, „ohne dass eine Fuge in der äusseren Verbindung der Angaben sich bemerklich gemacht hätte", glaubt er hier einer „Unordnung der Darstellung" zu begegnen. Es scheinen ihm hier „zwei verschiedene Auffassungen und Darstellungen in einander zu greifen". Zunächst behauptet nämlich Schwanbeck, es werde „für das Concil ein doppeltes Motiv angegeben": 15,1 werde die Sache so dargestellt, „als ob der ganze Streit über die Beschneidung in Antiochien entstanden sei". Man beschliesse hier, „die Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde sollten ihn schlichten", und Paulus und Barnabas werden deshalb dorthin geschickt. Man erwarte nun zu hören, „wie die Apostel und Aeltesten sich versammeln und berathen". Dies Thema werde auch wirklich von v. 6 an ausgeführt, aber diesem Verse voraus gehe „eine ganz befremdende Stelle, welche dem Concile einen anderen Anlass unterschiebe und den früher angeführten zu ignoriren scheine". Im 5. Verse werde nämlich erzählt, wie einige Gläubige aus der Secte der Pharisäer aufgestanden seien mit der Forderung, man müsse sie beschneiden und ihnen gebieten, das Gesetz Mosis zu halten. Diese Stelle errege „das Bedenken, ob der Verfasser wisse, dass v. 1 vorausgegangen sei", zerreisse sodann „dadurch, dass sie sich wenigstens äusserlich nicht an v. 1 anschliesse, gewaltsam den Zusammenhang" und werde endlich „ebenso vom Folgenden ignorirt, wie dieses auf 15, 1. 2 den entschiedensten Bezug nehme".

„Einen ähnlichen Riss", wie den durch v. 5 hervorgebrachten, glaubt Schwanbeck kurz darauf von Neuem zu bemerken. Er findet nämlich, dass in dem Bericht über die jerusalemischen Verhandlungen die beiden Reden des Petrus und Jacobus zwar „eng zusammenhängen", indem Jacobus die seinige mit einer anerkennenden Hindeutung auf die pe-

trinische beginne, „dessenungeachtet aber auf eine auffallende Weise“ durch den „einer Einschiebung sehr ähnlichen“ 12. Vers, in welchem erzählt werde, dass die ganze Menge geschwiegen und Barnabas und Paulus angehört habe, „aus einander gerissen“ sei. Auch müsse der Uebergang, den sich der Verfasser v. 13 zur Rede des Jacobus bahne (*μετὰ δὲ τὸ σιγῆσαι αὐτοὺς ἀπεκρίθη Ἰάκωβος*) „nothwendig den Verdacht erregen, dass er hier eigentlich das v. 12 vorhergegangene *ἐσίγησε δὲ πᾶν τὸ πλῆθος* im Sinne habe“. Andrerseits nehme v. 12 „den Schein an, als ob er die ganze Erzählung von der Berathung schliesse“.

Ausserdem findet Schwanbeck im 15. Cap. „eine Divergenz der Angaben“. Nach v. 6 hätten sich die Apostel und Aeltesten“ versammelt, von der Gemeinde sei nicht die Rede, und das müsse um so mehr einer bestimmten Absicht zugeschrieben werden, da nur zwei Verse vorher angegeben worden sei, die Abgeordneten seien von „der Gemeinde und den Aposteln und den Aeltesten“ aufgenommen worden; v. 22 dagegen heisse es: „da beschlossen die Apostel und die Aeltesten mit der ganzen Gemeinde“, auch in dem Briefe (v. 22) würden wieder „die Apostel und die Aeltesten und die Brüder“ als die Schreibenden namhaft gemacht, und v. 25 würden von Neuem durch das *γενομένοις ἡμῖν ὁμοθυμαδόν*“ alle drei Classen als Theilnehmer des Concils bezeichnet.

Zu „allen diesen Spuren mangelnden Zusammenhangs“ kommt ihm endlich noch „die Verknüpfung des 14. und 15. Cap.“, indem letzteres „ziemlich abgerissen“ beginne.

Schwanbeck stellt nun die Anfangsworte des 15. Cap. mit der von 15, 13 an, wie ihm scheint, durchgängig zu Grunde liegenden Quelle des letzten Theils zusammen, weil dieselben die „deutliche und zum Theil wörtliche Grundlage des 24. Verses enthalten“ und „mit dem Schluss des 14., wenn auch nicht im Widerspruch, doch auch nicht im Zusammenhang stehen“. Den 5. Vers aber verbindet er mit v. 7—12, der Rede Petri, weil man die Worte *νῦν οὖν τί*

πειράζετε τὸν Θεὸν ἐπιθεῖναι ζυγὸν ἐπὶ τὸν τράχηλον τῶν μαθητῶν etc. (v. 10) „jedenfalls natürlicher auf die v. 5 erwähnten Pharisäer, als auf die erst aus dem Worte συζήτησις (v. 7) zu entnehmenden Personen" beziehen werde. Aber diese Zerlegung genügt ihm noch nicht: „die Differenz der Angaben über die Mitglieder des Concils" nöthigt ihn, nur v. 1. 2^a^ mit 15, 13 ff. zusammenzustellen, dagegen v. 2^b^—4, wo nur von „den Aposteln und den Aeltesten" die Rede ist, mit dem 6. Verse, wo dasselbe der Fall ist, einer besonderen Quelle zuzuweisen. Die Richtigkeit der Trennung dieser Verse von 15, 13 ff. zeigt sich ihm auch darin, dass von den τινὲς ἄλλοι, die v. 2 als Mitgesandte des Paulus und Barnabas aufgeführt werden, in dem Concilbeschluss, ungeachtet er wörtlich mitgetheilt sei, neben den Namen Barnabas und Paulus gar nicht die Rede ist (v. 25).

Sehen wir nun zu, ob diese angeblich auf „Spuren mangelnden Zusammenhangs" und „die innere Disharmonie der Erzählung" gegründete Zerstücklung des 15. Cap. wirklich begründet ist. Was zunächst die Verknüpfung desselben mit dem Vorigen betrifft, so haben wir schon oben bemerkt, wie dieselbe aufzufassen ist. Demnach ist sie nicht „ziemlich abgerissen", sondern ähnlich, wie im Anfang des 3. Cap.: aus dem unbestimmten χρόνος οὐκ ὀλίγος, von dem 14, 28 die Rede ist, wird eine bestimmte einzelne Begebenheit, welche den Keim zu weiteren Ereignissen in sich trägt, herausgegriffen.

Was ferner „das Abgerissene und Unerwartete" des 5. Verses anlangt, so beruht Schwanbeck's Meinung in dieser Hinsicht auf einer falschen Auffassung desselben. Dieser Vers hat nämlich den Zweck, zu zeigen, wie auch in Jerusalem einige Gläubige aus der Secte der Pharisäer dieselben Gesinnungen hegten, wie die Judenchristen, welche nach Antiochien gekommen waren. Es wird hier also kein „neues Motiv" für das Concil angegeben, sondern die Nothwendigkeit des durch die antiochenischen Vorfälle veranlassten

Concils nur noch mehr ins Licht gestellt. So ist das „Bedenken, ob der Verfasser wisse, dass v. 1 vorhergegangen sei“, nicht gerechtfertigt. Wie sehr im Gegentheile der 5. Vers mit dem 1. in Zusammenhang steht, geht aus dem Wörtchen *αὐτούς* hervor. Schwanbeck weiss nämlich Niemanden zu finden, auf den er es beziehen könnte, und nimmt daher an, der Vers sei aus seiner Quelle herausgerissen; in ihr sei natürlich das Wörtchen „näher erklärt“ gewesen, der Gesammtverfasser aber habe diese Erklärung „übergangen“. Aber das *αὐτούς* bezieht sich offenbar auf die Heidenchristen, und speciell auf die *τινὲς ἄλλοι*, welche nach v. 2 mit Paulus und Barnabas nach Jerusalem gekommen waren, und welche, da diese beiden Judenchristen waren, ohne Zweifel, wie Titus (Gal. 2, 1), zu den antiochenischen Heidenchristen, die doch auch bei dieser Gesandtschaft vertreten sein wollten, gehörten. Man versetze sich nur lebhaft in die beschriebene Scene hinein: Als die Gesandten mit der jerusalemischen Gemeinde zusammen kamen, verlangten Einige, als sie die Ursache ihrer Ankunft vernahmen und hörten, dass mehrere derselben unbeschnittene Heidenchristen seien: man müsse sie (nämlich die anwesenden antiochenischen Heidenchristen, damit zugleich auch alle anderen überhaupt) beschneiden und ihnen gebieten, das Gesetz Mosis zu halten. Kann da das *αὐτούς* missverstanden werden? Das ist gerade ein Zeichen, wie der Wahrheit der Erzählung, so auch ihres Zusammenhangs mit v. 1, dass das *αὐτούς* scheinbar so unbestimmt und unbeziehbar hingestellt ist, indem dabei die Ankunft der antiochenischen Gesandten und ihre Zusammenkunft mit der jerusalemischen Gemeinde aus dem Vorigen schon vorausgesetzt wird. Wenn Schwanbeck endlich daran Anstoss nimmt, dass v. 5 im Folgenden „ignorirt“, dagegen auf 15, 1. 2 „der entschiedenste Bezug“ genommen wird, so ist das nicht begründet: es ist ganz natürlich, dass in der Folge von jenen gläubig gewordenen Pharisäern nicht mehr besonders gesprochen und in dem Concilbeschlusse nicht auf sie, son-

dern auf die Gesandten der antiochenischen Gemeinde, welche das Concil veranlasst hatten, zurückgegangen wird. Wie also durch v. 5 „der Zusammenhang gewaltsam zerrissen“ werde, ist nicht einzusehen.

Es kommt nun darauf an, auch für v. 6 den Zusammenhang mit dem Vorigen und dem Folgenden zu retten. Schwanbeck will ihn deshalb von v. 5 trennen und mit v. 2^b — 4 einer besonderen Quelle zuweisen, weil, während nach den übrigen Stellen die ganze Gemeinde an der Berathung Theil genommen, in diesem Verse allein nur die Apostel und Aeltesten als Theilnehmer genannt würden. Allerdings beweisen die Worte *σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ* (v. 22) und *οἱ ἀδελφοί* (v. 23), dass sich der Schriftsteller bei der Versammlung ausser den Aposteln und Aeltesten auch noch andere Gemeindemitglieder anwesend dachte. Es muss aber doch zugestanden werden, dass nicht die ganze, aus vielen Tausenden bestehende Gemeinde an der Berathung Theil genommen haben kann, sowie, dass die Apostel und Aeltesten jedenfalls die Hauptpersonen bei der ganzen Sache waren. Wenn daher Schwanbeck keinen Anstoss daran nimmt, dass v. 22. 23 die ganze Gemeinde als versammelt vorausgesetzt wird, so werden wir auch ein Recht haben, es zu entschuldigen, wenn der Verfasser v. 6, freilich ohne diplomatische Genauigkeit, sagt, „die Apostel und Aeltesten“ seien zur Berathung zusammen gekommen. An und für sich sind ja auch durch diesen Ausdruck andere Gemeindemitglieder nicht ausgeschlossen. Denn dass die Nähe des 4. Verses, wo erzählt wird, die Abgeordneten seien von „der Gemeinde und den Aposteln und den Aeltesten“ aufgenommen worden, wo also von dem Concile noch gar nicht die Rede ist, dem Ausdruck des 6. Verses, wie Schwanbeck meint, eine absichtlich ausschliessende Bedeutung beilege, ist durchaus nicht der Fall. Wir werden um dieses Umstandes willen den ursprünglichen Zusammenhang von v. 5. 6 um so weniger bezweifeln, als sich derselbe in einem andern Ausdrucke auf das Klarste herausstellt: denn worauf soll sich

das *περὶ τοῦ λόγου τούτου*, um dessentwillen sich die Apostel und Aeltesten versammeln, anders beziehen, als auf die v. 5 mitgetheilte Forderung der gläubigen Pharisäer? Gerade hinter v. 4, womit Schwanbeck v. 6 verbinden will, würde der genannte Ausdruck gar nicht passen. Denn da wäre er grammatisch nur auf das *ἀνήγγειλαν ὅσα ὁ θεὸς ἐποίησε μετ᾽ αὐτῶν* zu beziehen, was doch keinen Sinn gäbe. Es ist also kein Grund vorhanden, v. 2ᵇ—4. 6 von den übrigen zu trennen, im Gegentheil ist der gegenseitige Zusammenhang offenbar. Denn dass die Trennung dadurch, wie Schwanbeck schliesslich meint, begünstigt würde, dass von den *τινὲς ἄλλοι*, welche v. 2 als Mitgesandte des Paulus und Barnabas aufgeführt werden, in dem Concilbeschluss nicht mehr die Rede ist, kann doch nicht im Ernste behauptet werden. Zunächst ist es sehr zweifelhaft, was Schwanbeck als gewiss voraussetzt, dass der Brief an die antiochenische Gemeinde „wörtlich" mitgetheilt sei, denn unter dieser Voraussetzung würde die merkwürdig grosse sprachliche Verwandtschaft desselben mit den übrigen Theilen der Apostelgeschichte, besonders die seines Eingangs mit dem Anfang des Evangeliums *) ganz unbegreiflich sein. Sodann muss es aber auch unter der Voraussetzung der wörtlichen Mittheilung als ganz natürlich erscheinen, dass der Brief nicht alle Glieder, sondern nur die Häupter der antiochenischen Gesandtschaft, Barnabas und Paulus, erwähnt.

Schwanbeck's Hypothese von dem ursprünglichen Zusammenhang der Verse 5. 7—12 ist uns schon dadurch, dass wir den engen Zusammenhang von v. 5 mit den vorhergehenden und v. 6 nachgewiesen haben, wankend geworden. Das Unbegründete derselben zeigt sich nun ferner darin, dass v. 7, wo die Beschreibung der Berathung be-

*) cf. 15, 24. 25: *ἐπειδὴ ἠκούσαμεν, ὅτι, ἔδοξεν ἡμῖν γενομένοις ὁμοθυμαδὸν .. ἄνδρας πέμψαι* mit Luc. 1, 1—3: *ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι ... ἔδοξε κἀμοί, παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς, καθεξῆς σοι γράψαι.*

ginnt, sich nur an v. 6 anschliessen kann, wo mitgetheilt wird, man habe sich versammelt, und nicht an v. 5, wo von einer öffentlichen Versammlung, wie sie v. 7—12 vorausgesetzt wird, noch gar nicht die Rede ist. Unbegreiflich aber ist es, wie Schwanbeck der Zusammenstellung von v. 5. 7—12 dadurch einen „Anspruch auf Wahrscheinlichkeit“ sichern will, dass man die Worte Petri v. 10 „jedenfalls natürlicher auf die v. 5 erwähnten Pharisäer, als auf die erst aus dem Wort *συζήτησις* zu entnehmenden Personen“ beziehen werde. Denn es liegt ja auf der Hand, dass die gemeinten Personen nicht erst „aus dem Worte *συζήτησις* zu entnehmen“, sondern die nach v. 6 versammelten Apostel und Aeltesten, die auch v. 7 mit *ἄνδρες ἀδελφοί* angeredet werden, und nicht die v. 5 erwähnten Pharisäer sind. Wenn Schwanbeck ferner behauptet, die Angabe v. 12, nach der Rede des Petrus habe die ganze Menge geschwiegen und den Paulus und Barnabas erzählen hören, was für Wunder und Zeichen Gott unter den Heiden durch sie gethan, „nehme den Schein an, als ob sie die ganze Erzählung von der Berathung schliesse“, so ist das gewiss mit Recht willkürlich zu nennen. Wie könnte es denn deutlicher gesagt werden, dass mit der Rede Petri die Sache noch nicht „erledigt“ gewesen sei, als auf die Art und Weise, wie es v. 12 geschieht? Dass der Verfasser aber die Reden des Paulus und Barnabas nicht mittheilt, rührt einfach daher, dass er den Inhalt des Abschnitts 11, 19—14, 27, welcher ihre Wirksamkeit unter den Heiden schon ausführlich beschrieben, nicht wiederholen will. Ebenso merkwürdig ist Schwanbeck's letzter Grund dafür, dass der Concilbericht ursprünglich schon v. 12 schliesse, der nämlich, dass Jacobus nicht auf die ihm, wie es jetzt scheine, vorhergehenden Reden des Paulus und Barnabas antworte, sondern nur auf die des Petrus. Schwanbeck meint also, da Jacobus an die Rede des Petrus anknüpfe, so sei das ein Zeichen, dass derselbe unmittelbar vor ihm gesprochen habe; da aber gemäss v. 12 nach der petrinischen Rede

Paulus und Barnabas aufgetreten sei, so könne die Rede des Jacobus nicht von demselben Verfasser herrühren. Aber anknüpfen kann man doch an eine bestimmte Rede, auch wenn sie nicht unmittelbar vorhergegangen ist, und doch zugleich, wie es hier Jacobus mit den Reden des Paulus und Barnabas macht, auf die nächst vorhergehenden antworten. Für einen Unbefangenen geht übrigens gerade daraus, dass Jacobus auf so richtige und treffende Weise an die Worte Petri anknüpft, das hervor, dass beide Reden von einem und demselben Verfasser geschrieben sein müssen. Schwanbeck fühlt auch wohl die Schwierigkeit, die sich ihm entgegenstellt, wenn er die eine Rede ursprünglich abgesondert von der andern concipirt sein lässt und doch zugestehen muss, dass die eine auf die andere „den entschiedensten Bezug nimmt“. Er weiss aber daraus nichts Anderes zu folgern, als dass „auch in der Quelle, welcher die Rede des Jacobus angehörte, eine Rede von ähnlichem Inhalt, wie die vorliegende petrinische, vorausgegangen sein müsste“, eine Ausrede freilich, der man auf den ersten Blick ansieht, dass sie eben nichts Anderes, als eine Ausrede ist.

Nach der Rede des Jacobus wird endlich der Beschluss der Versammlung und der Brief, den sie den antiochenischen Gesandten mitgegeben, in dem sie ihren Beschluss kund thut, sowie die Abreise der Abgeordneten und ihre Rückkehr nach Antiochien mitgetheilt (15, 22—31). Somit findet sich in der ganzen Erzählung keine einzige Spur mangelnden Zusammenhangs, und wir glauben die innere Einheit derselben hinreichend gegen die Angriffe Schwanbeck's vertheidigt zu haben.

Von Judas und Silas, welche den antiochenischen Gesandten zu Begleitern gegeben worden waren (15, 27), wird weiter erzählt, sie hätten die Brüder durch ihre Reden gestärkt und seien nach einiger Zeit wieder nach Jerusalem abgereist (15, 32. 33). „Dem Silas aber“, heisst es v. 34, „gefiel es, dort zu bleiben“. Wir haben hier ganz dieselbe

schriftstellerische Uncorrectheit, wie sie uns 11, 19. 20 begegnete: es wird in dem ersten Verse von beiden etwas ausgesagt, was nach dem folgenden auf den einen keine Anwendung leidet. Doch wird der Zusammenhang durch eine solche spätere Beschränkung oder Correctur des zuerst Gesagten ebenso wenig, wie oben gestört. Die Mittheilung über Silas v. 34 ist übrigens offenbar um der nachher erzählten Missionsreise des Paulus und Silas willen gemacht. Diese selbst aber ist die Folge einer anderen Begebenheit: Paulus und Barnabas verweilen nach ihrer Rückkehr von Jerusalem einige Tage in Antiochien und fassen dann den Entschluss, die Städte, in denen sie auf ihrer Missionsreise das Evangelium verkündigt hatten, wieder zu besuchen. Barnabas will nun den Marcus wieder mitnehmen, Paulus aber hält es für besser, den, der sich das vorige Mal in Pamphylien von ihnen getrennt hatte, diesmal zu Hause zu lassen. Hierüber gerathen sie in einen Streit, der sich dahin entscheidet, dass Barnabas mit Marcus allein nach Cypern reist, Paulus dagegen mit Silas seine zweite Missionsreise antritt (15, 35—40). Es steht diese Erzählung in bewusstem Zusammenhange mit der früheren Geschichte. Denn es wird aus dieser sowohl die erste Missionsreise Pauli überhaupt (v. 36), als auch speciell (v. 37) die 13, 13 mitgetheilte Trennung des Marcus in Pamphylien, sowie die 15, 34 gemeldete Anwesenheit des Silas in Antiochien vorausgesetzt. Schleiermacher führt zwar, um das Abgerissene der Erzählung zu beweisen, an, dass das *μετά τινας ἡμέρας* 15, 36 „rein für sich anfangend" sei. Aber die Beziehung dieser Worte auf das verbum finitum des vorigen Verses *διέτριβον*, mit welchem v. 36 überhaupt dem Sinne nach zusammen gehört, ist doch offenbar genug. Ebenso wenig scheint es begründet, wenn Schleiermacher daran Anstoss nimmt, dass 15, 39 Cypern als das Ziel der Reise des Barnabas und Marcus erwähnt wird, ohne Rückweisung auf die frühere Wirksamkeit des ersteren daselbst. Denn wozu hätte eine solche Bemerkung dienen sollen, da

der Verfasser ja gar nicht näher auf die Reise jener beiden eingeht?

Da sich von der zweiten Missionsreise Pauli an die Apostelgeschichte fast ausschliesslich mit ihm beschäftigt und seine Geschichte in chronologischer Folge darstellt, so ist der Zusammenhang in diesem letzteren Theile überall sehr eng, so dass dieser auch von denen, welche schriftliche Quellen für unser Buch annehmen, als aus einer einzigen Quelle geschöpft betrachtet wird. Was zunächst den Bericht über die zweite Missionsreise betrifft (15, 41—18, 22), so wird der Zusammenhang desselben, wie von Allen zugestanden ist, nicht einmal durch den Eintritt der augenzeugenschaftlichen Erzählung, welcher 16, 10 Statt findet, im Mindesten gestört. Für die einzelnen Stücke zeigt sich derselbe auch in der Art und Weise, wie 18, 5 bei der Nachricht von der Wiederankunft des Silas und Timotheus, auf 17, 14, wo deren Zurückbleiben in Beröa gemeldet war, Rückbeziehung genommen wird. Auch fehlt es in diesem Abschnitte nicht an Rückbeziehungen auf früher Erzähltes. So wird 16, 4, wo es heisst, die Reisenden hätten den Gemeinden den von den Aposteln und Aeltesten in Jerusalem gefassten Beschluss zu halten aufgegeben, die cap. 15 mitgetheilte Geschichte der jerusalemischen Verhandlungen als bekannt vorausgesetzt.

Der Bericht von dieser Missionsreise Pauli schliesst 18, 21 in der Mittheilung seines in Ephesus gegebenen Versprechens, nach dem Besuche in Jerusalem zurück zu kommen, mit der Aussicht auf eine dritte grosse Missionsreise, welche dann auch sogleich nach der kurzen Nachricht, dass er nach Jerusalem und Antiochien gereist sei (v. 22), näher beschrieben wird. Der Bericht über dieselbe wird aber schon nach dem ersten Verse durch einige Mittheilungen über einen sonst nur aus den Corintherbriefen bekannten, in der Verkündigung des Evangeliums thätigen Mann, den Alexandriner Apollo, unterbrochen (18, 24—28). Die Einschiebung desselben gerade an dieser Stelle ist offenbar durch

chronologische Rücksichten bedingt: die Bekehrung des Apollo durch Aquila und Priscilla in Ephesus, sowie seine Abreise nach Corinth, fiel, wie aus 19, 1 hervorgeht, in die Zeit zwischen der ersten und der zweiten Anwesenheit des Paulus in Ephesus. Die ursprüngliche Zusammengehörigkeit dieser Episode mit der früheren Erzählung zeigt sich darin, dass v. 26 die v. 18. 19 gemeldete Ankunft des Aquila und der Priscilla, sowie deren Aufenthalt in Ephesus, und dass v. 27 die Existenz einer christlichen Gemeinde zu Corinth, deren Gründung durch Paulus 18, 1—18 mitgetheilt worden war, vorausgesetzt wird. Mit dem Folgenden aber hängt sie durch den Anfang des 19. Cap., welcher die Ankunft Pauli in Ephesus als während der Anwesenheit des Apollo in Corinth geschehen bezeichnet, eng zusammen.

Es folgen die „ephesinischen Geschichten", welche Schleiermacher für die Frage nach dem Zusammenhang der Apostelgeschichte als „sehr entscheidend" betrachtet. Er findet es auffallend, dass es 19, 1 nicht heisse, Paulus sei wieder nach Ephesus gekommen, und dass der Verfasser ihn nicht an die Wirkung seines früheren Aufenthaltes daselbst anknüpfen lasse. Es wisse also diese Erzählung Nichts von der vorigen, was sich auch in der Geschichte von den Johannesjüngern zeige, welche sich „offenbar bei Pauli erster Anwesenheit in Ephesus" zugetragen habe, da bei der zweiten schon Christen dort gewesen seien. Der Verfasser habe also „die vorige Erzählung abgebrochen" und nun „eine zweite, davon unabhängige, welche auch von dem Aufenthalte Pauli in Ephesus spreche", begonnen. Es ist aber klar, durch die frühere Notiz von des Apostels erster Anwesenheit in Ephesus und von seinem Versprechen, dorthin zurückzukehren, war es hinlänglich angedeutet, dass er 19, 1 zum zweiten Male nach Ephesus kam, so dass der Schriftsteller dies nicht erst durch die ausdrückliche Bemerkung, er sei wieder dorthin gekommen, zum Bewusstsein zu bringen nöthig hatte. Er gebraucht diesen Ausdruck auch nicht, wenn er die verschiedenen, auf einander folgenden Reisen

Pauli nach Jerusalem oder Antiochien meldet; und doch ist es noch Niemanden eingefallen, daraus auf Mangel an Zusammenhang zu schliessen. Die Anknüpfung der Wirksamkeit des Apostels bei seinem zweiten ephesinischen Aufenthalte an die bei dem ersten erzielten Wirkungen war aber bei der kurzen Aufeinanderfolge beider, zumal bei der grossen Erfolgen nicht gerade günstigen Kürze des ersten, durchaus nicht nothwendig. Wenn daher der Inhalt des 19, 1 ff. Erzählten nicht selbst darauf hinweist, dass Paulus damals zum ersten Male in Ephesus gewesen, so werden wir uns nicht veranlasst finden, in dieser Beschreibung, der natürlichen Auffassung zuwider, einen Bericht von seinem ersten dortigen Aufenthalte zu sehen. Es folgt aber auch aus der Bekehrungsgeschichte der Johannesjünger selbst, welche zuerst (19, 1—7) erzählt wird, dass sie nicht in die Zeit der ersten Anwesenheit Pauli gefallen sein kann. Denn dann hätte auch Apollo, welcher ja zu ihrer Zahl gehörte (18, 25), von Paulus, und nicht, wie 18, 26 angegeben ist, von Aquila und Priscilla, welche Paulus nach seinem ersten Besuch dort zurückliess, bekehrt worden sein müssen. Es ist auch bei der Kürze jenes ersten Aufenthaltes, wie sie durch die Nähe des Festes, dem Paulus in Jerusalem beiwohnen wollte, geboten wurde, sehr leicht begreiflich, dass die Johannesjünger von den Wirkungen seiner damaligen Predigt nicht berührt wurden. Was Schleiermacher endlich mit der Bemerkung: „denn bei der zweiten Anwesenheit waren ja schon Christen dort“, meint, ist nicht ganz klar. Sollte er aber damit sagen wollen, Aquila und Priscilla und die bis zur zweiten Ankunft Pauli etwa von ihnen Bekehrten hätten doch bis zu diesem Zeitpunct ausser Apollo auch die übrigen Johannesjünger bekehren müssen, so behauptet er das gewiss nicht mit Grund. Uns bleibt also die natürliche Auffassung von 19, 1 ff. als dem Berichte von des Apostels zweitem ephesinischen Aufenthalt, und somit der auch schon durch 19, 1[a] verbürgte Zusammenhang desselben mit dem Vorhergehenden unbestritten.

Aus dem zweiten Aufenthalt Pauli in Ephesus werden nun noch einzelne Begebenheiten, schliesslich der Aufruhr des Demetrius, als Veranlassung der Abreise des Apostels mitgetheilt (19, 8—40). Er reist von dort, wie sein Vorsatz in dieser Hinsicht schon 19, 21 angegeben war, nach Macedonien (20, 1. 2). Durch das *παρακαλέσας αὐτούς* (20, 2) wird das Bestehen der früher von ihm dort gestifteten Gemeinden und somit auch der 16, 9—17, 14 mitgetheilte Bericht über deren Stiftung als bekannt vorausgesetzt. Von Macedonien geht Paulus weiter nach Hellas und kehrt dann wieder nach Macedonien zurück, von wo aus er endlich nach Jerusalem reist (20, 2—21, 17). Auf dieser Reise nimmt er auch Abschied von den ephesinischen Aeltesten (20, 17—38). Die ganze Beschreibung dieses Abschiedes ist durchaus ein Rückblick auf des Apostels frühere Wirksamkeit in Ephesus. Aus dem weiteren Verlauf des Reiseberichtes ist noch Pauli Aufenthalt in Cäsarea für uns sehr wichtig (21, 8—14). Es findet sich nämlich darin, dass Philippus als in Cäsarea wohnhaft vorausgesetzt wird, eine Rückbeziehung auf die schon 8, 40 im Vorblick auf die jetzige Einkehr des Apostels bei ihm berichtete Ansiedlung desselben an diesem Orte; ferner darin, dass er *ὁ εὐαγγελιστής* genannt wird, ein Rückblick auf die 8, 4—40 beschriebene Thätigkeit desselben in der Verkündigung des Evangeliums; endlich in dem Beisatz *ὄντος ἐκ τῶν ἑπτά* eine Rückbeziehung auf die 6, 5 gemeldete Wahl desselben zu einem der sieben Diakonen. Bei diesen nicht in Abrede zu stellenden Spuren des Zusammenhangs mit der früheren Geschichte kann es für die gegentheilige Ansicht kaum in Betracht kommen, worauf de Wette aufmerksam macht, dass die Erzählung von dem *προφήτης τις ὀνόματι Ἄγαβος* (21, 10 ff.) die frühere Erwähnung desselben (11, 28) nicht voraussetzt. Allerdings müssen wir den Mangel an Beziehung zugeben, ebenso wie dass sich ein solcher in einem kunstmässig durchaus vollendeten Geschichtswerke nicht finden würde. Aber wir können ihn unserem Schriftsteller um so

eher zu Gute halten, als die Zusammengehörigkeit dieses ganzen Reiseberichts mit dem ersten Theile unsers Buchs durch die angeführten Rückbeziehungen ausser Zweifel steht.

In bewusster Ahnung, dass in Jerusalem Trübsal und Bande seiner warten, wie ihm dieselbe in jeder Stadt, wo er verweilt, entgegentritt (20, 22. 23), und wie sie ihm noch durch Agabus Weissagung (21, 11) bestätigt wird, kommt Paulus nun nach Jerusalem. Von hier begleitet ihn unsere Geschichte Schritt vor Schritt, verfolgt sein Schicksal vom Tage seiner Ankunft daselbst bis zu der in Rom und gibt zum Schluss die zusammenfassende Nachricht, er habe zwei ganze Jahre dort in eigenem Gedinge gewohnt und alle Besucher empfangen und das Evangelium von Jesu Christo mit aller Freimüthigkeit unbehindert verkündigt (28, 30. 31). Es ist dieser ganze Abschnitt so in sich zusammenhängend, die eine Begebenheit entwickelt sich stets so naturgemäss aus der anderen, dass an eine Zusammensetzung aus einzelnen, verschiedenen Verfassern angehörigen Erzählungen nicht gedacht werden kann. Die ursprüngliche Zusammengehörigkeit des Ganzen wird besonders durch die Worte klar, mit denen der Herr den gefangenen Paulus zur Nachtszeit ermuthigt (*θάρσει· ὡς γὰρ διεμαρτύρω τὰ περὶ ἐμοῦ εἰς Ἱερουσαλήμ, οὕτω σε δεῖ καὶ εἰς Ῥώμην μαρτυρῆσαι* 23, 11), in welchen sich uns ein Vorausblick auf die capp. 27. 28 beschriebene Reise und Ankunft Pauli in Rom eröffnet. Auf der anderen Seite finden sich in diesem Abschnitt auch offenbare Rückbeziehungen auf die früheren Erzählungen. So in der Rede der jerusalemischen Aeltesten (21, 20—25), in welcher sie den Paulus zur Uebernahme eines Nasiräatgelübdes bewegen und sich für ihre Ansicht von den Heidenchristen auf ihre früher gefassten Beschlüsse, wie dieselben 15, 29. 30 mitgetheilt waren, berufen. Von ganz besonderer Bedeutung sind aber in dieser Hinsicht die beiden Vertheidigungsreden, welche Paulus, die eine vor dem jerusalemischen Volk (22, 1—21), die andere vor dem König Agrippa in Cäsarea hält (26, 2—23), und in denen er seine

Bekehrungsgeschichte erzählt. Es findet sich nämlich in denselben, wie schon pag. 78 bemerkt, im Allgemeinen eine so grosse Uebereinstimmung, sowohl in der Sache, als in dem Ausdruck, mit der Erzählung des Schriftstellers cap. 9, dass an der ursprünglichen Zusammengehörigkeit der drei Relationen nicht gezweifelt werden kann.

Schleiermacher meint freilich, die „Wiederholung derselben an verschiedenen Stellen, ohne dass eine nochmalige Erzählung für überflüssig angesehen oder auf die frühere verwiesen würde“, spreche mehr für „ein Zusammenfassen des Einzelnen, als für eine Darstellung aus Einem Stück“, und „die Wahrscheinlichkeit, dass die verschiedenen Erzählungen von derselben Begebenheit unabhängig von einander entstanden seien, ohne einen Versuch, sie auszugleichen, werde dadurch noch grösser, dass sie nicht recht übereinzustimmen scheinen“. Zunächst muss aber doch Schleiermacher zugestehen, dass die beiden Reden aus einer und derselben Quelle geflossen sind. Denn der ganze Abschnitt von des Apostels Reise nach Jerusalem bis zu seiner Ankunft in Rom, der in fortlaufender, ununterbrochener Reihenfolge das Schicksal Pauli beschreibt, kann offenbar nur Einem, nämlich dem zu Anfang desselben sowohl, wie zu Ende in augenzeugenschaftlicher Form erzählenden Schriftsteller, zugeschrieben werden. Wenn aber zugestanden wird, dass in einem nur von Einem Verfasser herrührenden Stücke dieselbe Begebenheit wiederholt werden kann, „ohne dass auf die frühere Erzählung verwiesen würde“, warum sollte man eine zweimalige Wiederholung in einer zusammenhängenden Darstellung unbegreiflich finden? Eine Begebenheit, welche die ganze Lebensrichtung des grossen Heidenapostels entschied und ihn zu dem herrlichen Werkzeuge machte, wozu ihn Gottes Rathschluss bestimmt hatte, war für die Geschichte der Ausbreitung des Evangeliums von so grosser Bedeutung, dass deren Erzählung wohl mit Fug zweimal wiederholt und deren Wichtigkeit auf diese Weise deutlich gemacht wurde. Zudem ist es ja gar nicht so, als ob die

Bekehrungsgeschichte Pauli bloss wiederholt würde. Jedesmal hat sie ihren eigenthümlichen Character. Der Schriftsteller selbst hatte sie zuerst „an ihrem eigentlichen Orte“, d. h. da, wo ihr die Chronologie ihre Stelle anwies (cap. 9), aus dem rein historischen Gesichtspuncte, ausführlich mitgetheilt. Nachher lässt er sie uns von Paulus selbt in zwei Reden erzählen, welche dieser Behufs seiner Vertheidigung, also neben dem historischen mit apologetischem Zwecke, hielt. Da erzählt er deshalb im Ganzen kürzer und verweilt nur länger bei dem Befehle Gottes, der ihn zur Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden berief (22, 14—21; 26, 16—18). Und wenn der Verfasser diese Reden mittheilen wollte, so konnte er doch auch nicht den Theil, in welchem Paulus seine Bekehrungsgeschichte erzählte, und der mit den übrigen eng zusammenhing, auslassen und statt dessen „sagen, Paulus habe nun seine Geschichte erzählt“. Mit den Widersprüchen endlich, welche Schleiermacher zwischen den verschiedenen Relationen findet, und um deretwillen er sie unabhängig von einander entstanden wissen lassen will, ist es keine allzu gefährliche Sache. Denn wenn er zunächst behauptet, nur in der dritten Relation sei von einer Erscheinung Christi die Rede (*ὤφθην σοι* 26, 16), während in den beiden ersten nur von einer Stimme gesprochen werde, so ist das nicht richtig, indem Ananias ganz ausdrücklich sowohl 9, 17 sagt: „*Ἰησοῦς ὁ ὀφθείς σοι ἐν τῇ ὁδῷ* hat mich zu dir (Paulus) gesandt“, als auch 22, 14: *ὁ θεὸς προεχειρίσατό σε ἰδεῖν τὸν δίκαιον.* Mit den übrigen Differenzen, auf welche man von jeher aufmerksam gemacht hat, verhält es sich freilich etwas anders. Zeller hat sie neuerdings folgender Massen fixirt: „1) Von den Begleitern des Paulus heisst es 26, 14, sie seien alle mit Paulus auf die Erde gefallen; 9, 7 dagegen, sie seien in Betäubung versunken stehen geblieben, während Paulus vor Schrecken niederfiel; 2) über dieselben Personen wird 9, 7 ausgesagt, sie haben zwar die Stimme, welche mit Paulus redete, vernommen, aber Niemand gesehen; 22, 9 umgekehrt, sie ha-

ben das Licht, welches ihm erschien, gesehen, die Stimme aber nicht gehört; 3) ein Theil der Worte, welche 26, 16—18 dem erscheinenden Jesus in den Mund gelegt werden, ist 9, 15 als Rede Jesu zu Ananias, 22, 15. 21 theils als Rede des Ananias, theils als Rede Jesu bei einer zweiten dem Paulus gewordenen Erscheinung aufgeführt" (1849 p. 399). Man hat allen Scharfsinn aufgeboten, um diese Differenzen hinweg zu exegesiren. Zu den vielfachen Ausgleichungsversuchen ist neuestens auch einer von Baumgarten (I. pag. 193—198) hinzugekommen. Aber das Geschraubte und Unnatürliche aller dieser Versuche deckt die Differenzen nur um so offener auf. Was die erste betrifft, so bleibt es dabei, dass das εἱστήκεισαν (9, 7), auf dessen Plusquamperfect Zeller mit Recht Gewicht legt, mit seiner Bedeutung „sie waren stehen geblieben" ein vorhergehendes Niederfallen der Begleiter geradezu ausschliesst. Denn es steht in bewusstem Gegensatz zu dem Niederfallen (9, 3) und Aufstehen (9, 8) des Paulus und wird gerade dadurch begründet, dass die Begleiter im Gegensatz zu Paulus, der nicht nur die Stimme hörte, sondern auch die Erscheinung sah, und durch letztere gerade niedergeworfen wurde (9, 3. 4; 22, 6. 7; 26, 13. 14), zwar die Stimme hörten, aber Niemanden sahen (ἀκούοντες μὲν τῆς φωνῆς, μηδένα δὲ θεωροῦντες). Die von Baumgarten wieder citirte Bemerkung Bengel's: ceciderant illi quoque, sed ante Saulum surrexerant sua sponte, ist also nicht anzubringen; wir brauchen daher auch nicht mit diesen Gelehrten durch die unnatürliche Einschiebung eines Niederfallens der Begleiter zwischen das καὶ πεσὼν ἐπὶ τὴν γῆν und ἤκουσε φωνήν (9, 4) den Herrn mit seiner Stimme auf das Wiederaufstehen der Begleiter warten zu lassen, was übrigens auch 26, 14 nichts weniger als nöthig oder irgendwie durch den Text angedeutet ist. Hinsichtlich der zweiten Differenz hat man sich dadurch gewöhnlich zu helfen gesucht, dass man behauptete, ἀκούειν mit dem Genitiv bedeute das blosse Hören, mit dem Accusativ dagegen das Verstehen einer Stimme, und wie das Nicht-

sehen einer Person (*μηδένα δὲ θεωροῦντες* 9, 7) dem Sehen eines Lichtes (*τὸ μὲν φῶς ἐθεάσαντο* 22, 9) durchaus nicht widerspreche, so lasse es sich auch auf das Trefflichste mit einander vereinigen, dass die Begleiter Pauli die Stimme zwar gehört (*ἀκούοντες μὲν τῆς φωνῆς* 9, 7), aber nicht verstanden hätten (*τὴν δὲ φωνὴν οὐκ ἤκουσαν τοῦ λαλοῦντός μοι* 22, 9). Aber nicht nur, dass sich die Bedeutung von *ἀκούειν τι* = etwas verstehen, an keiner der vielen Stellen, wo *ἀκούειν* in unserm Buche mit dem Accusativ construirt ist, nachweisen liesse (1, 4; 2, 22; 4, 4. 20; 5, 5. 11. 24; 7, 12. 54; 9, 4; 10, 22. 33. 44; 11, 18; 13, 7. 44; 15, 7; 17, 8. 32; 19, 10; 21, 12; 22, 14; 23, 16; 26, 14; 28, 15), die Bedeutung „hören" wird auch an unseren Stellen durch den Gegensatz des Sehens bestimmt gefordert. Auf der anderen Seite kann man wohl zugeben, dass das Sehen eines Lichtglanzes dem Nichtsehen einer davon umgebenen Person nicht widerspreche; aber es ist doch mehr als zweifelhaft, worauf es hier ankommt, ob der Schriftsteller mit Bewusstsein das Licht von der davon umstrahlten Person habe unterschieden wissen wollen. Auf keinen Fall können wir Baumgarten beistimmen, der den vermeinten Widerspruch so in die schönste Harmonie auflösen zu können meint, dass er (unnatürlicher und höchst willkürlicher Weise) die *φωνή*, welche die Begleiter nach 9, 7 hören, welche aber offenbar keine andere ist, als die, deren Worte in den vorhergehenden Versen 4—6 mitgetheilt sind, und daher auch im Gegensatz zu der artikellosen *φωνή* v. 4 ausdrücklich *ἡ φωνή* heisst, als das Allgemeinere von der *φωνὴ τοῦ λαλοῦντός μοι,* welche sie nach 22, 9 nicht hörten, unterscheidet und somit in den „Verschiedenheiten" der Angaben dasselbe findet, wie in deren „Gemeinsamen, dass Paulus nämlich den bestimmten, die Begleiter dagegen den unbestimmten Eindruck empfangen", indem „die Erzählung des Lucas diesen Gegensatz in Bezug auf das Gesicht, die Erzählung des Paulus in seiner Rede denselben Gegensatz in Bezug auf das Gehör bemerke" (p. 196). Was

endlich die dritte Differenz anlangt, so ist auch hier jedenfalls gegen Baumgarten darauf zu bestehen, dass an den oben angeführten Stellen, wenn auch die Worte nicht überall ganz gleich lauten, doch von derselben Sache, von dem „Auftrag an die Heiden" die Rede ist. Und wenn man nun die Sache genau nimmt, wie es ja die Harmonisten wollen, so behält wieder Zeller gegen Baumgarten Recht, wenn er behauptet, Meyer's Bemerkung, „dass Paulus in der Rede an den Agrippa die Erzählung concentrire und das, was ihm erst später durch eine Mittelsperson aufgetragen ward, dem Urheber dieses Auftrags gleich selbst in den Mund lege", vermöge die Differenz nicht zu heben. Denn so richtig und passend diese Bemerkung an sich auch sein mag, so ist es doch klar, dass es etwas ganz Anderes ist, wenn Jesus dem Apostel jenen Auftrag gleich bei seiner Erscheinung, als wenn er ihn ihm später durch Vermittlung des Ananias gibt, und dass die erstere Offenbarung die letztere insofern ausschliesst, als die eine die andere unnöthig macht.

Aber alle diese unbedeutenden Differenzen in Nebendingen sind gar nicht der Rede werth im Vergleich mit der merkwürdig grossen, meist wörtlichen Uebereinstimmung der drei Relationen in den Hauptmomenten; und wie sie den historischen Character der Erzählung nur um so fester verbürgen, so können sie auch die durch die auffallende Gleichheit der Sprache hinreichend bewiesene Identität des Verfassers nicht im Geringsten zweifelhaft machen und lehren uns nur über ähnliche verzeihliche Nachlässigkeiten des unbefangenen Schriftstellers ebenso leicht hinweggehen. Dass die Rede Pauli vor dem König Aprippa von demselben Verfasser, wie die Erzählung cap. 9 herrührt, geht übrigens schon aus der Beziehung auf dieselbe, welche 9, 15 in den Worten des Herrn, Paulus solle ihm ein Rüstzeug sein, seinen Namen zu verkünden *ἐνώπιον ἐθνῶν καὶ βασιλέων*, ausgedrückt ist, deutlich genug hervor.

Mit dieser Widerlegung der Einwürfe, welche Schleiermacher aus der dreimaligen Erzählung der Bekehrungs-

geschichte Pauli und aus der Beschaffenheit der drei Berichte gegen die Ansicht, dass unser Buch eine zusammenhängende Geschichtschreibung sei, entnehmen zu können glaubte, sind wir nun aber zum Schluss unserer Untersuchung über den innern Zusammenhang der Apostelgeschichte gekommen. Das Resultat derselben ist, dass die Acta in der That ein wohl organisirtes, an Voraus- und Rückbeziehungen reiches, in seinen einzelnen Theilen trefflich übereinstimmendes und eng zusammenhängendes Geschichtswerk sind, das mit Recht darauf Anspruch macht, nicht aus vorgefundenen Materialien, auf welche Weise auch immer, zusammengesetzt, sondern aus Einem Stücke gearbeitet zu sein.

Wir sind nun in unserer Untersuchung über die Composition der Apostelgeschichte an den Punct gekommen, wo wir uns zu der Frage zurückwenden können, um deretwillen wir diese ganze Untersuchung unternommen haben. Bei der Erforschung der Entstehung der Acta fragte es sich nämlich, ob in dem „Wir" des letzten Theils der Verfasser des ganzen Buchs, oder ein Anderer, dessen Bericht jener in sein Werk aufgenommen, rede. Zur Entscheidung dieser Frage schien es uns mit Schleiermacher nothwendig, zuvor den Character der Apostelgeschichte überhaupt zu erkennen: wäre dieselbe aus schriftlichen Quellen zusammengesetzt, so würde sich am Ende auch die Aufnahme eines in der ersten Person erzählenden Reiseberichtes noch allenfalls begreifen lassen; sollte sich dagegen zeigen, dass sie ein von solchen Quellen wesentlich unabhängiges Originalwerk wäre, so müsste eine solche Hypothese von vorn herein sehr unwahrscheinlich sein. Bei der Untersuchung über die Composition des Buches, welche wir daher sowohl hinsichtlich seines inneren Zusammenhangs, als besonders hinsichtlich seiner sprachlichen Beschaffenheit anstellten, haben wir nun gefunden, dass die Ansicht Schleiermacher's und seiner Nachfolger, als sei die Apostelgeschichte aus vorgefundenen

schriftlichen Materialien auf irgend eine Weise zusammengesetzt, unbegründet, dass sie vielmehr ein aus Einem Stück gearbeitetes, in allen seinen Theilen sowohl eng zusammenhängendes, als sprachlich gleichförmiges Originalwerk ist. Wenn wir daher auch die Benutzung schriftlicher Quellen überhaupt nicht geradezu leugnen können, so muss uns doch die Ansicht, dass der Verfasser im letzten Theil seines Werks den Reisebericht eines Anderen aufgenommen, da sie eine nicht vorhandene eigenthümliche stylistische Färbung der Wirpartieen voraussetzt und mit dem genauen Zusammenhang des letzten Theils mit den übrigen nicht vereinbar ist, von vorn herein höchst unwahrscheinlich, die Ansicht hingegen, dass in den Wirpartieen derselbe Schriftsteller, wie in allen anderen Theilen, erzähle, höchst wahrscheinlich sein. Um nun aber die schon jetzt mit einer an Gewissheit grenzenden Wahrscheinlichkeit feststehende Identität des Verfassers ganz ausser Zweifel zu setzen, bedarf es noch einer genaueren Betrachtung der Wirstücke selbst und einer prüfenden Erwägung des Verfahrens, welches der Schriftsteller unter der Voraussetzung, dass er in ihnen den Bericht eines Fremden aufgenommen, eingeschlagen haben müsste.

Viertes Capitel.

Die Wirpartieen.

Zunächst müssen wir daran festhalten, das die traditionelle Auffassung, welche in dem „Wir“ des letzten Theils der Apostelgeschichte den Verfasser des ganzen Buches sprechen hört, die natürlichste und einfachste, dagegen die von Schleiermacher und seinen Nachfolgern vorgeschlagene eine höchst gezwungene und unnatürliche ist. Wie kann man denn bei einem vernünftigen Schriftsteller ein „Wir“, wenn nicht ausdrücklich dabei bemerkt ist, dass die Worte eines Anderen angeführt werden, anders verstehen, als so, dass er sich dadurch als bei den in dieser Form erzählten Begebenheiten persönlich betheiligt bezeichnet? Dass dies die

naturgemässe, dem unbefangenen Auge sich von selbst, ohne Anstoss bietende Auffassung ist, bezeugt die unbeschränkte Herrschaft, welche sie von den ältesten Zeiten an ohne Einsprache bis auf Königsmann und Schleiermacher ausgeübt hat, welche Gelehrten auch nur durch ihre eigenthümliche Ansicht von der Composition der Apostelgeschichte darauf geführt wurden, hinter dem anspruchslosen „Wir" verborgene Quellen zu finden. Schleiermacher meint freilich, wenn der Verfasser „in der ersten Person Pluralis da redete, wo er dabei gewesen, so müsste er gesagt haben: hier kam ich dazu", ebenso wie vorher Timotheus als Reisegefährte Pauli besonders eingeführt worden. Auch Bleek erwartet (pag. 1047), „dass er dann auf irgend eine Weise bemerklich gemacht hätte, dass und wie er zum Paulus gestossen sei, und wann und weshalb er ihn wieder verlassen habe". Ebenso sieht Zeller endlich „die einzige wirkliche Schwierigkeit der gewöhnlichen Annahme in dem unvermittelten und unangekündigten Eintreten, Verschwinden und Wiederauftreten der ersten Person". Denn es sei doch „zu unnatürlich, dass Jemand, aus persönlicher Erinnerung schreibend, sich so ganz stillschweigend einführte, zurückzöge und wieder einführte, ohne auch nur mit Einem Wort anzudeuten, dass und wie er mit den handelnden Personen in Verbindung kam und sich wieder von ihnen trennte" (1851 p. 359. 60). Allerdings hätte der Verfasser dies Alles sagen können. Aber er musste es gewiss nicht. Der Verfasser berührt das „Wie" des Eintritts und das „Weshalb" des Abschieds nicht einmal bei anderen Personen näher, um so weniger kann es bei ihm selbst auffallen. Das „Wann" ist aber durch das Erscheinen und Verschwinden des „Wir" hinreichend deutlich bezeichnet. Hinsichtlich des „Dass" ist endlich zu bedenken, dass es für den Verfasser mit seiner eigenen Einführung oder Verabschiedung und der eines Anderen eine total verschiedene Sache war: von sich selbst allein konnte er in der ersten Person reden, und diese konnte nicht missverstanden werden. Daher begnügte er sich, seinen Eintritt

in die Reisegesellschaft Pauli durch dies deutliche, jegliche andere Einführung unnöthig machende „Wir“ und seine Entfernung durch die Wiederaufnahme der gewöhnlichen Erzählungsweise auszudrücken. Undeutlichkeit kann man unserem Schriftsteller am allerwenigsten vorwerfen: das zeigt die Geschichte der Auslegung während siebzehn Jahrhunderten. Zeller selbst gesteht: „Wir können mit aller Sicherheit behaupten, dass der Verfasser unserer Schrift durch die Setzung des „Wir“ sich selbst als einen Begleiter des Apostels Paulus bezeichnen wollte“ (1851 p. 362). Er wird nur durch andere Bedenken, über deren Grund oder Ungrund wir erst später urtheilen können, bewogen, die Identität beider zu bezweifeln. Deutlich genug hat sich unser Schriftsteller ausgedrückt, warum sollte also sein Verfahren „unnatürlich“ sein? Auf keinen Fall hat Zeller Recht, wenn er meint, der unangekündigte Eintritt des „Wir“ erkläre sich „viel leichter, wenn wir annehmen, der Verfasser habe nicht wirklich zu den Begleitern des Paulus gehört, sondern er wolle sich nur durch den Gebrauch der ersten Person für einen solchen ausgeben“ (1851 p. 360). Denn es ist nicht einzusehen, was für einen Unterschied es machen soll, ob der Verfasser wirklich jener Begleiter des Apostels war, oder ob er sich bloss für denselben ausgeben wollte. Jedenfalls wollte er für denselben gehalten werden, und diese Absicht hat er nach Zeller's eigener Annahme erreicht. Die Schwierigkeit, wenn eine vorhanden wäre, bliebe in jedem Fall dieselbe, und wenn sie unter Zeller's Voraussetzung nicht vorhanden ist, so findet sie auch unter der unsrigen nicht Statt.

Unsere Auffassung ist demnach nichts weniger als „unnatürlich“. Wir behaupten vielmehr (und darin stimmt uns auch Zeller bei), dass unser Schriftsteller einer natürlichen und vernünftigen Schreibweise zuwider verfahren sein würde, wenn er so geschrieben hätte, wie wir das „Wir“ nach Schleiermacher's Vorschlag auffassen sollen. Seine Anhänger gestehen selbst zu, dass ihre Auffassung nicht ohne An-

stoss sei und sich nicht auf den ersten Blick darbiete. So sagt z. B. Bleek (p. 1047): „Allerdings würden wir eher erwarten, dass der Verfasser entweder diese Darstellungsweise nicht beibehalten, oder dass er bestimmt und ausdrücklich hervorgehoben hätte, dass hier der Bericht eines Anderen mitgetheilt werde und wessen". Nur meint er an der traditionellen Auffassungsweise „mit demselben Rechte" Anstoss nehmen zu können. Es scheint ihm daher „in dem einen wie in dem anderen Falle eine Mangelhaftigkeit der Darstellung" Statt zu finden, „welche ein neuerer oder klassischer Schriftsteller nicht leicht würde begangen haben, die der ersteren Art aber, welche in der nicht gehörigen Bearbeitung fremder Materialien bestehen würde", lasse „sich nach dem sonstigen Character des Verfassers der Apostelgeschichte noch leichter erklären, als die letztere". Nun hat sich uns zwar „der sonstige Character der Apostelgeschichte" etwas anders herausgestellt, als Bleek und die übrigen Anhänger der Quellentheorie ihn sich denken. Aber auch abgesehen davon, glauben wir es entschieden in Abrede stellen zu müssen, dass die Art und Weise, wie nach Schleiermacher's und seiner Freunde Ansicht der Schriftsteller in der Composition der Apostelgeschichte verfahren sein müsste, auf irgend genügende Weise sich erklären lassen würde. Aus welchem Grunde soll er das „Wir", das er nach ihrer Ansicht in seiner Quellenschrift fand, stehen gelassen haben? Leider haben sich Bleek und de Wette auf die Nachweisung der Möglichkeit eines solchen Fehlers nicht näher eingelassen. Schleiermacher meinte nach Ulrich's Angabe (pag. 372), in dem vom Verfasser vorgefundenen Reiseberichte sei ursprünglich schon 16, 4 die erste Person Pluralis gewesen, der Verfasser habe sie aber bei Einfügung des Verses in die Reihe der anderen Erzählung in die dritte Person umgewandelt; da ihm aber diese Abänderung in der Folge zu lästig geworden, habe er von 16, 10 an die erste Person stehen gelassen. Ulrich ist nun unbefangen genug, diese Erklärung, welche es dem gebildeten Schriftsteller lästig

werden lässt, acht Verse hindurch die erste Person Pluralis in die dritte zu verwandeln, „weniger genügend“ zu finden, und ist daher geneigt, die Schuld auf dessen Vergesslichkeit zu schieben. Aber welch ein mechanisches Verfahren würden wir dann bei demselben voraussetzen müssen? Er sollte sich so sehr in gedankenloses Abschreiben vertieft oder vielmehr verflacht haben, dass er gar nicht gemerkt, wie er sich selbst zum Begleiter Pauli in fernen Ländern, der er doch in seinem Leben nicht gewesen, gemacht hätte? Und diese Gedankenlosigkeit sollte den Unglücklichen später noch zweimal, und zwar in immer längeren Zeitabschnitten, wie ein Fieber überfallen haben? Hätte ihm nicht beim nochmaligen Durchlesen der Schrift sein monströses Verfahren auffallen und ihn sofort zur Verbesserung auffordern müssen? Ulrich macht sich darum wenig Sorge: er fühlt freilich selbst, auf wie gebrechlichen Füssen seine Erklärung steht, aber er meint, wenn es nur gewiss wäre, dass der Gesammtverfasser in dem „Wir“ nicht spreche, und von wem ursprünglich diese Erzählungen in der communicativen Form herrühren, so sei es „ziemlich Nebensache, wie diese plötzliche Abänderung der dritten Person Pluralis in die erste zu erklären sei“, und es könne dies als „eine Aufgabe zur Uebung des Scharfsinns“ hingestellt werden. Offenbar hat er durch dies Bekenntniss des Unvermögens, das Stehenbleiben des „Wir“ zu erklären, seiner Ansicht kein gutes Zeugniss ausgestellt. Denn dass die Anhänger der traditionellen Annahme von ihren Gegnern die Nachweisung der Möglichkeit eines solchen Verfahrens, wie diese dem Verfasser der Apostelgeschichte zumuthen, mit Recht fordern, muss doch anerkannt werden. Ja Schneckenburger hat nicht Unrecht, wenn er von ihnen die Aufweisung eines Gesetzes verlangt, nach welchem unser Schriftsteller die erste Person Pluralis mit der dritten habe alterniren lassen. In der That empfiehlt sich die Timotheus- oder Silashypothese nicht eben sehr, wenn sie (wie bei de Wette) das Stehenbleiben des „Wir“ auf „unklare und unbekannte Ur-

sachen“ gründet oder die Erklärung desselben (wie bei Ulrich) als „eine Aufgabe zur Uebung des Scharfsinns“ hinstellt.

Aber wie? liesse sich das „Wir“ nicht vielleicht so begreifen, dass man annähme, der Schriftsteller habe mit vollem Bewusstsein und mit Absicht die erste Person Pluralis, die er in seiner Quellenschrift vorgefunden, beibehalten: um nämlich seinem Theophilus dadurch anzudeuten, dass er seine Erzählungen aus der Schrift eines Augenzeugen geschöpft habe? In der That scheint diese Erklärungsweise für den sonst so schön und correct schreibenden Verfasser der Apostelgeschichte, von dem die Anhänger der Quellentheorie selbst eine solche „Mangelhaftigkeit der Darstellung“ nicht erwartet zu haben gestehen, und dem ein sich zweimal in immer grösseren Abschnitten wiederholender grober Fehler gewiss nicht zugetraut werden darf, noch am passendsten zu sein. Aber wir können es uns nicht denken, dass ein vernünftiger Schriftsteller eine so verkehrte und unnatürliche Schreibweise mit Absicht sollte gewählt haben. Wir müssten ihn jedenfalls dieses seines ungeheuern Missgriffs wegen bedauern, da er in seiner Ungeschicktheit siebzehn Jahrhunderte hindurch gerade das Gegentheil von dem bewirkt hätte, was er hätte andeuten wollen. Das Unpassende der vorgeschlagenen Erklärung geht auch schon daraus hervor, dass sie, obgleich sie so nahe zu liegen scheint, dass man von selbst darauf hingedrängt wird, doch noch von keinem Anhänger der Quellentheorie öffentlich ausgesprochen worden ist.

„Aber wir haben Analogieen. Das Verfahren des Verfassers war kein beispielloses“, sagt Schwanbeck pag. 188, und triumphirt mit „analogen Fällen“ Meyer gegenüber, der in der Einleitung seines Commentars über die Apostelgeschichte im Bewusstsein der Unnatürlichkeit der Schleiermacher'schen Ansicht das Verfahren, welches derselbe unserm Schriftsteller beimisst, „so monströs“ genannt hatte, „dass es gewiss kein Analogon in der ganzen Litteratur haben würde“. Freilich muss er dabei „in Zeiten zurück-

gehen, wo die Geschichtschreibung in den Händen ungeübter Schriftsteller war" (p. 188). Er beruft sich nämlich pag. 189 ff. auf die mittelalterlichen Annalisten, besonders auf den annalista Saxo. Dieser hat in seiner bis zum Jahre 1139 fortgesetzten Chronik zum Jahre 999, wo er von dem Tode der Kaiserin Adelheid spricht, folgende Notiz aus den annales Quedlinburgenses abgeschrieben: vidimus eam (die Kaiserin nämlich) creberrime sed secretissime more rusticarum succinctam etc. Zum Jahre 995 sagt er ferner: cujus dei famulae quia mentionem fecimus, quod nostris temporibus per eam dominus operatus est, silentio non praeteribimus, was er aus Thietmar's Chronik, der schon 1018 starb und also mit Recht von nostris temporibus sprechen konnte, entlehnt hat. Aber nicht nur ein „Wir" und „Unser" schreibt der sächsische Annalist ab, er scheut sich auch nicht, ein frater meus nachzuschreiben, ja zum Jahre 991 nimmt er folgende Worte Thietmar's in seine Chronik auf: nam eadem imperatrix talia, ut mihi post Meinsuit rettulit, sicut ab ipsa percepit, in somnis vidit. Wäre doch Schwanbeck so klug gewesen, wenigstens diese letzte Stelle nicht beizubringen, denn mit ihr beweist er zu viel, und wer zu viel beweist, der beweist Nichts. Wir sehen nämlich daraus, dass gedankenloses oder ängstliches Nachschreiben, wie es dieser Chronikschreiber geübt hat, nicht nur das Stehenbleiben eines „Wir" und „Unser", sondern auch das eines „Mir" und „Mein" mit sich bringt. Vom Verfasser der Apostelgeschichte meint nun Schwanbeck, er sei soweit nicht gegangen: sogar den Singular „Ich" etc. nachzuschreiben, sei ihm doch etwas zu arg gewesen; so oft er einen solchen erblickt, sei er aus dem Taumel seiner Vergessenheit erwacht und habe den betreffenden Namen an die Stelle desselben gesetzt, sei darauf aber sogleich wieder in seinen bequemen Schlaf gefallen, der jedoch nicht so tief gewesen wäre, dass er nicht beim nächsten „Ich" wieder frappirt und erwacht wäre. Es muss doch einleuchten, dass eine solche Halbheitstheorie, welche den Verfasser ein „Wir"

nachschreiben, aber vor einem „Ich“ zurückschrecken lässt, die ihn bald in träumendem, bald in bewusstem Zustande befindlich voraussetzt, selbst ein Traumbild ist, das bei näherer Betrachtung in sich selbst zerfliesst. Aber gesetzt auch, jener sächsische Annalist wäre in seiner Abschreiberei nicht weiter gegangen, als man unserm Schriftsteller zumuthen will, gesetzt also, sein Verfahren könnte ein Analogon abgeben zu demjenigen, welches man dem unsrigen beimisst, so würde dieser Analogieenbeweis schon durch einen oberflächlichen Vergleich beider Autoren ad absurdum geführt werden. Denn die Kraft desselben könnte doch nur darauf beruhen, dass man die form- und geschmacklosen mittelalterlichen Chronisten mit dem gewandten, elegant schreibenden Verfasser der Apostelgeschichte auf die gleiche Stufe des Geistes oder vielmehr der Geisesarmuth stellte. Sobald man sich dazu aber nicht, ohne das albernste Unrecht zu begehen, verstehen kann, werden auch die von Schwanbeck beigebrachten Analoga ihre Beweiskraft verlieren. Dieser sucht seine Erklärungsweise besonders durch die Erwägung zu begründen, dass die Apostelgeschichte, „dieser erste Versuch einer Kirchengeschichte“, der „Kindheit“ der Geschichtschreibung angehöre, wo es „den Geschichtschreibern nicht gelingen wolle, die sprachliche Färbung ihrer Quellen zu bewältigen, ihren Werken den Stempel ihrer eigenen Individualität deutlich und kräftig aufzudrücken, sondern bei ihnen überall die Sprache ihrer Quelle unter der schwachen Tünche ihrer eigenen Diction hervorblicke, so dass man bei demselben Schriftsteller in verschiedenen Theilen desselben Werkes ganz verschiedenen Stil- und Spracheigenthümlichkeiten begegnen könne“ (p. 187). Nun haben wir aber oben gesehen, dass diese Merkmale einer noch im Kindesalter stehenden Geschichtschreibung sich nirgends weniger, als gerade bei der Apostelgeschichte finden, in der wir ja gerade in sprachlicher Hinsicht eine so durchgängige Gleichheit und Eigenthümlichkeit des Stils bemerkt haben. Auch haben wir schon oben gezeigt, und werden es unten noch

genauer nachweisen, dass bei den Actis auch das nicht zutrifft, was nach Schwanbeck „bei ungeübteren Historikern etwas ganz Gewöhnliches" ist, „dass sie den Inhalt ihrer Quellen dem Zweck ihrer eigenen Schriften nicht unterzuordnen wissen". Ueberhaupt gehört die Apostelgeschichte, wenn sie auch mit einem gewissen Rechte „der erste Versuch einer Kirchengeschichte" genannt werden kann, doch nicht der „Kindheit" der Geschichtschreibung an. Denn einerseits gab es schon, bevor unser Schriftsteller dieses sein Werk schrieb, eine bedeutende Evangelienlitteratur (Luc. 1, 1), die doch auch in das Gebiet der Geschichtschreibung gehört, zu welcher unser Verfasser selbst auch einen Beitrag geliefert hatte. Andererseits scheint Schwanbeck die Berührung mit den gerade in schriftstellerischer Hinsicht höchst bedeutenden jüdischen und heidnischen Bildungselementen, von welchen damals die ganze Welt durchdrungen war, und deren Einfluss wir unserm Schriftsteller abzusprechen durchaus keine Veranlassung haben, nicht in Anschlag gebracht zu haben, wenn er die Apostelgeschichte dem Kindesalter der Geschichtschreibung zuweist und ihren Verfasser mit den von aller litterarischen Bildung abgeschnittenen mittelalterlichen Chronisten auf Eine Stufe stellt.

Wenn nun das Verfahren, welches man unserm Schriftsteller beimessen will, weder eigentliche Analogieen hat, noch auch an sich auf vernünftige Weise begründet werden kann, so steht es um die Möglichkeit desselben schlecht. Aber diese Erörterungen über Möglichkeit oder Unmöglichkeit dürften bei unsern Gegnern wenig fruchten: sie haben sich nun einmal in ihre Ansicht hineingedacht und hineingearbeitet, sie halten sie eben nicht für unmöglich. Es wird daher unsre Aufgabe sein müssen, die Wirstücke selbst zu betrachten und aus ihrer inneren Beschaffenheit zu erforschen, wer in dem „Wir" als Erzähler verborgen sei. Am passendsten aber wird es sein, wenn wir die beiden Hypothesen, welche, abgesehen von den hier noch nicht zu besprechenden Annahmen Zeller's und Bruno Bauer's, in der

neuesten Zeit über die Wirpartieen entstanden sind, einzeln berücksichtigen.

1) Die Timotheushypothese.

Schleiermacher hatte bekanntlich in seinen Vorlesungen den Timotheus als denjenigen Begleiter Pauli bezeichnet, dessen Reisebericht der Verfasser der Apostelgeschichte in sein Werk aufgenommen habe. Darin sind ihm auch Alle, welche mit ihm über die Composition unserer Schrift gleicher oder ähnlicher Ansicht sind, mit Ausnahme Schwanbeck's, der den anderen Begleiter des Apostels, den Silas, für den Concipienten des benutzten Reisetagebuchs hält, gefolgt. Berücksichtigen wir daher zuerst die Timotheushypothese.

Die Freunde derselben glauben schon in der umständlicheren Notiz über Timotheus 16, 1—3 ein Anzeichen zu finden, dass dieser in dem folgenden „Wir" erzähle: sie sehen in ihr eine passende Einleitung zu der im Folgenden aufgenommenen Reisebeschreibung desselben. Aber so wenig diese Auffassung der drei Verse bestritten werden könnte, wenn es schon fest stände, dass in der Folge Timotheus erzählte, ebenso wenig kann geleugnet werden, dass diese Einführung desselben in die Reisegesellschaft Pauli auch für den Fall, dass der Verfasser der Apostelgeschichte selbst von v. 10 an als Augenzeuge berichte, vortrefflich passt. Bei dem Eintritt eines neuen Reisegefährten, von welchem vorher noch gar nicht die Rede war, der aber im Folgenden eine nicht unbedeutende Rolle spielte, musste der Berichterstatter etwas Näheres über seine Person beibringen.

Wo soll nun aber der Reisebericht des Timotheus beginnen? Ulrich lässt ihn consequenter Weise gleich nach der Einführung desselben, mit dem 4. Verse beginnen. Statt eines ausführlichen Berichtes, wie wir ihn unter dieser Voraussetzung erwarten, wie wir ihn auch in den Wirpartieen haben, finden wir hier aber zunächst (v. 4. 5) zwei allgemeine Bemerkungen, von denen die eine auf die 15, 1 ff.

mitgetheilten jerusalemischen Verhandlungen entschiedenen Bezug nimmt, die andere ähnlich wie 9, 31 von der Beschaffenheit der aus der Beschreibung der ersten Missionsreise Pauli als bestehend vorausgesetzten Gemeinden spricht. Beide Verse können also unmöglich einer Reisedenkschrift des Timotheus angehören. Man kann diese frühestens mit v. 6 beginnen lassen. Aber auch hier finden wir anstatt eines speciellen Reiseberichts nur eine höchst magere Aufzählung der Länder, die Paulus mit seinen Gefährten durchzogen. Timotheus sollte uns also von des Apostels Wirksamkeit auf der ganzen grossen Reise durch Phrygien und Galatien bis nach Troas gar keine genaueren Nachrichten gegeben, sondern dieselbe nur, wie es 16, 6—8 geschieht, im Vorübergehen kaum angedeutet haben? Paulus stiftete auf dieser Reise (cf. 18, 23) die Gemeinden Galatiens und Phrygiens, deren Bedeutung uns die Briefe an die Galater und an die Colosser erschliessen: und Timotheus sollte diese grossartige Thätigkeit mit dem Participialsatz *διελθόντες δὲ τὴν Φρυγίαν καὶ τὴν Γαλατικὴν χώραν* (16, 6) übersprungen haben? Ihm sollte nicht gerade die erste Zeit, wo er den grossen Apostel zu begleiten gewürdigt war, vor Allem in lebhafter Erinnerung geblieben sein? Dass dies ganz unmöglich ist, zu denken, erkennen auch Bleek und de Wette an und sehen sich daher genöthigt, anzunehmen, der Gesammtverfasser habe die ihm in dem Bericht des Timotheus in der That reichlich vorliegenden Materialien nicht benutzen wollen, sondern sie absichtlich zusammengezogen, wobei denn die erste Person Pluralis in die dritte verwandelt worden sei. Offenbar ist dies für die Vertheidiger der Timotheushypothese die einzig mögliche Annahme. Aber ihre Unhaltbarkeit ist nicht schwer einzusehen. Warum sollte denn der Gesammtverfasser, wenn er eine ausführliche Beschreibung jener bedeutenden Wirksamkeit des Apostels vor sich gehabt hätte, dieselbe seinem Theophilus so durchaus vorenthalten haben? Warum sollte er dieselbe erst von Troas an in ihrer Vollständig-

keit mitgetheilt haben? Ein vernünftiger, irgend denkbarer Grund dürfte sich wohl nicht leicht dafür finden lassen. Eine Erklärung aber, welche die merkwürdige Kürze 16, 6—8 nur auf die Willkür des Schriftstellers basirt, kann nicht als genügend betrachtet werden. Wie ganz anders steht dagegen die Sache bei der Annahme der hergebrachten Ansicht, welche unsern Schriftsteller in Troas mit dem Paulus zusammenkommen und ihm von da an folgen lässt! Nach ihr ist es nicht nur ganz in der Ordnung, dass mit dem Eintritt des „Wir" die Erzählung sofort specieller und ausführlicher wird, sondern auch begreiflich, dass vorher nur ganz kurz die Gegenden genannt werden, durch welche Paulus gezogen. Der Schriftsteller eilte höchst natürlicher Weise über die ihm minder genau bekannte Zeit hinweg zu dem Abschnitt, wo er des Apostels Wirksamkeit aus eigener Anschauung beschreiben konnte. Beides bedingt und stützt sich: Kam unser Schriftsteller in Troas zu Paulus, wie wir aus dem „Wir" schliessen, so ist es begreiflich, dass er, der dessen frühere Reisen nicht mitgemacht hatte, diese nur in ganz allgemeinen Zügen beschreibt und erst von jetzt an detaillirter erzählt; und auf der andern Seite, wenn mit dem Auftreten der communicativen Redeform, wie wir sehen, nach einer höchst dürftigen Uebersicht die Erzählung plötzlich weitläuftig wird, so werden wir darauf geführt, dass hier eine neue Quelle, und zwar die der Augenzeugenschaft des Verfassers selbst, eintritt. Die besonders im Vergleich mit der folgenden Breite so auffallende Kürze wiederholt sich übrigens merkwürdiger Weise auch vor der zweiten Wirpartie (20, 1—3), ein Umstand, der unsere aus der Natur der Sache gegriffene Erklärung derselben nicht wenig bestätigt. So ist also schon die Einleitung der Wirstücke der von Schleiermacher und seinen Nachfolgern über dieselben gebildeten Hypothese durchaus ungünstig, der hergebrachten Ansicht hingegen sehr günstig.

Mayerhoff findet es (p. 7) „auch nicht im Geringsten

wahrscheinlich, dass in Troas Jemand hinzugekommen", denn nach v. 9 scheine es, „als wenn Paulus schon in der ersten Nacht nach seiner Ankunft in Troas jenen Traum, dass er nach Macedonien gehen sollte, gehabt habe, und v. 10 schliesse sich der Erzählende so mit ein, als wenn er, als Paulus dies geträumt, schon bei ihm gewesen wäre". Dass davon aber im Texte nicht die geringste Spur angedeutet ist, muss jedes unbefangene Auge von selbst erkennen. Ebenso glauben wir Reflexionen, welche den Eintritt eines neuen Reisegefährten in die Gesellschaft des Apostels zu Troas von vorn herein als unwahrscheinlich darzustellen suchen, wie die von Schleiermacher: „dass in Troas schon Christen gewesen, ist nicht wahrscheinlich, und dass, wenn Lucas eben erst bekehrt war, Paulus ihn gleich für seine Interessen brauchen konnte, noch weniger", als durchaus unstatthaft zurückweisen zu müssen, weil sie von ganz unbewiesenen Behauptungen ausgehen. Es lässt sich ja auf tausenderlei Art denken, wie unser Schriftsteller gerade zu Troas Pauli Reisegefährte geworden. Solche Einwürfe erregen also nicht das geringste Bedenken gegen die hergebrachte Ansicht.

Dass 16, 10 kein neuer Reisegesellschafter auftrete, will de Wette endlich auch durch die Bemerkung wahrscheinlich machen, der Ausdruck *συμβιβάζοντες* passe nicht für einen Neuhinzugetretenen, indem derselbe sich nicht als Theilnehmer an der Berathung hätte bezeichnen dürfen, wohl aber für Timotheus, der sich dem Paulus auf der langen Reise von Lystra her schon musste bewährt haben. Aber wenn wir auch nicht mit Schneckenburger (pag. 30 f.) annehmen wollen, dass der neuhinzugetretene Gefährte gerade wesentlich dazu beigetragen habe, den Blick des Apostels auf das ihm bekannte macedonische Gebiet zu richten, und dass also die Traumvision des Paulus nicht ohne Zusammenhang mit demjenigen zu denken sei, was jener neue Reisegefährte vorher in wachem Bewusstsein mit ihm verhandelt hatte, so muss ja doch klar sein, dass die Plural-

form jenes Participiums nicht so pedantisch aufgefasst werden darf, als ob die ganze Reisegesellschaft dadurch zu einer Rathsversammlung gemacht werden sollte, sondern dass sie grösstentheils nur durch den Plural des Hauptverbums (ἐζητήσαμεν ἐλθεῖν) bedingt ist. Das spitzfindige Argument de Wette's hat auch bei den übrigen Gegnern der traditionellen Ansicht keinen Eingang gefunden. In dem Anfang des augenzeugenschaftlichen Berichts wäre demnach Nichts, was uns daran hindern könnte, ihn unserem in Troas zu Paulus gestossenen Schriftsteller zu vindiciren. Im Gegentheil spricht der durchaus enge Zusammenhang, welcher 16, 9. 10 mit den vorhergegangenen Versen verbindet, deutlich für die Identität des Verfassers der ganzen Apostelgeschichte mit dem als Augenzeuge erzählenden Begleiter Pauli.

Das nächste Moment, auf welches sich die Timotheusfreunde stützen, liegt in v. 19. Bis dahin geht nämlich bei ihrer Voraussetzung Alles natürlich und ordentlich her: Timotheus spricht abwechselnd in der ersten Person Pluralis oder in der dritten Singularis von Paulus, je nachdem dieser allein oder die ganze Gesellschaft an den berichteten Begebenheiten betheiligt ist. Dass der Abschnitt 16, 10—18 auch unter der Voraussetzung, unser Schriftsteller selbst erzähle in dem „Wir“, ohne Anstoss sei, können sie freilich auch nicht leugnen. Im 19. Verse heisst es nun aber, als die Herren der Sclavin gesehen, dass ihre Hoffnung auf Erwerb durch Pauli That vernichtet worden, hätten sie ihn und den Silas ergriffen und vor die Archonten geschleppt. Und auch im Folgenden (bis 17, 14) ist immer nur von Paulus und Silas die Rede, das „Wir“ und zugleich Timotheus ist von 16, 19 an verschwunden. Diese Erscheinung wird von den Vertheidigern der traditionellen Ansicht so aufgefasst, dass sie annehmen, weder Timotheus, noch der in dem „Wir“ steckende Begleiter sei mitgefangen worden, beide seien ferner, da 16, 40 nur die Abreise des Paulus und Silas gemeldet werde, in Philippi zurückgeblieben, und

Timotheus sei erst in Beröa, wo sein Name zuerst wieder auftritt (17, 14), mit Paulus wieder zusammen getroffen. Jedenfalls eine sehr natürliche Erklärung, welche auch hinsichtlich des Timotheus durch die analoge Art und Weise, wie unser Schriftsteller sich selbst so ganz geräuschlos einführt und wiederum als abwesend bezeichnet, nicht wenig gestützt wird. Anders wäre es freilich, wenn Timotheus, wie Schwanbeck meint, in Philippi mitgefangen worden wäre: dann würde das Schweigen über ihn allerdings gegen unsre Auffassung sprechen. Aber die Timotheusfreunde nehmen das auch nicht an: sonst würde es ja gar nicht denkbar sein, dass der Gesammtverfasser der Acta, welcher dann ein „Wir“ vorgefunden haben müsste, dies nicht auch, wie in den früheren Versen, stehen gelassen oder, wenn er es, aus seiner Vergessenheit auffahrend, in die betreffenden Namen zerlegt hätte, den des Timotheus, dessen Tagebuch er doch vor sich hatte, gerade wieder sollte vergessen haben. Die Vertheidigung des Umstandes, dass Timotheus von jenem Unglück in Philippi nicht mit betroffen worden, können wir daher bis unten versparen, wo wir Schwanbeck's Silashypothese, welche dies leugnet, widerlegen werden. Die Anhänger der Timotheushypothese suchen nun aber das Schweigen über den früher in der communicativen Form sprechenden Begleiter und den Timotheus, sowie das plötzliche Wiederauftreten des letzteren 17, 14 so auszubeuten, indem sie sagen, wie z. B. Ulrich pag. 373: „Wäre Lucas mit gegenwärtig gewesen, so hätte durchaus die Deutlichkeit und Vollständigkeit erfordert, zu bemerken, was aus Timotheus und ihm selbst bei diesem Anlasse geworden. Oder, wenn er auch als Referent über sich selbst stillschweigend hätte weggehen wollen, so hätte er doch wenigstens anzeigen sollen, dass den Timotheus nicht dasselbe Schicksal getroffen“. Dass von allem diesem Nichts dastehe, lasse sich nur begreifen, wenn man den Lucas ganz aus dem Spiele lasse. Mit diesen Forderungen verändert Ulrich aber die ganze Sachlage. Nach

seiner Ansicht muss er sich denken, unser Schriftsteller habe das Tagebuch des Timotheus vor sich gehabt. Nun hatte Timotheus darin entweder sein eigenes Schicksal erwähnt oder darüber geschwiegen. Nimmt Ulrich letzteres an, so muss er auch zugeben, dass unser Schriftsteller sein eigenes Schicksal nicht ausdrücklich anzugeben brauchte, sondern es durch Schweigen über sich selbst, verbunden mit einer ausdrücklichen Mittheilung über Paulus und Silas, andeuten konnte. Und wenn der Schriftsteller dann auch nicht des Timotheus Erwähnung gethan hätte, so würde er ja eben nach der Art und Weise, die Ulrich ihm ihm einige Verse früher zumuthet, verfahren sein: er würde abgeschrieben haben, was er gefunden. Nimmt Ulrich dagegen den andern Fall an, dass nämlich Timotheus in seinem Reisebericht ausdrücklich mitgetheilt hätte, was aus ihm selbst damals geworden, so suchen wir wieder vergebens nach einem Grunde, weshalb der Gesammtverfasser diese Nachrichten nicht mit aufgenommen haben sollte. Es wäre also der Text unter dieser Voraussetzung eben so wenig, wie unter der ersteren, zu begreifen. Wie einfach, natürlich und ohne Anstoss ist es dagegen, wenn wir annehmen, unser Schriftsteller habe durch sein Schweigen über sich selbst und Timotheus, verbunden mit jener ausdrücklichen Nachricht über Paulus und Silas, nicht nur sein, sondern auch des Timotheus Unbetheiligtsein an der Gefangenschaft, Befreiung und Abreise der beiden Anderen andeuten wollen!

Was wir aus dem Verschwinden des „Wir“ in dem philippischen Bericht geschlossen, dass nämlich der in ihm verborgene augenzeugenschaftliche Erzähler in Philippi zurückgeblieben, wird uns dadurch bestätigt, dass das „Wir“ an demselben Orte, wo es verschwunden, wieder auftaucht (20, 5. 6). Uns wenigstens kann dies auffallende Factum nicht zufällig scheinen, so sehr sich auch Schleiermacher (p. 349) und die Anhänger seiner Hypothese, wie Bleek (pag. 1027) bemühen, es als zufällig darzustellen, um nicht zu der An-

nahme gezwungen zu werden, der in der ersten Person Pluralis Erzählende sei von der 16, 40 gemeldeten bis zu der 20, 6 erwähnten Abreise Pauli von Philippi an diesem Orte geblieben, einer Annahme, welche die Identität desselben mit Timotheus, der schon in Beröa wieder mit dem Apostel zusammen kam (17, 14), natürlich unmöglich machen würde. „Es wäre ja", sagt Schneckenburger p. 33, „ein wunderbarer Zufall, der dem Lucas zwei Denkschriften in die Hände spielte, deren zweite wieder nach vielen Jahren auf derselben Localität beginnt, wo die erste aufhört, oder auch der andere Zufall, dass Lucas in der unbedachten Benutzung von Reisetagebüchern das zweite Mal dasselbe Versehen oder dieselbe Bequemlichkeit wieder anfängt, als die Geschichte in derselben Localität spielt, wo er das erste Mal mit jener Nachlässigkeit aufgehört hatte". Vielmehr glauben wir mit einigem Recht in der merkwürdigen Erscheinung, dass die communicative Erzählungsform gerade in Philippi, wo sie das erste Mal aufgehört hatte, wieder auftritt, sowohl ein Argument wider die Timotheushypothese, als eine offenbare Bestätigung der hergebrachten Ansicht zu sehen, welche unsern Schriftsteller bei der 16, 40 erwähnten Abreise des Paulus in Philippi zurückbleiben und bis zu der 20, 6 gemeldeten an diesem Orte oder doch wenigstens in dessen nächster Umgebung wohnen lässt.

Wir werden unten genauer nachweisen, dass auch die zweite Wirpartie nicht von Timotheus herrühren kann. Zunächst kommt es darauf an, zu zeigen, dass ihm auch der zwischen den beiden ersten Wirstücken liegende Abschnitt (17, 1 — 20, 3) nicht zugeschrieben werden darf. Denn dass Ulrich Unrecht hat, wenn er diesen Abschnitt mit der Bemerkung übergeht: „Woher Lucas die folgenden Erzählungen habe, berührt uns nicht", ist leicht einzusehen. Wenn ene beiden Wirpartieen von Timotheus concipirt sein sollen, so muss auch der zwischenliegende Abschnitt von ihm herrühren. Warum sollte er mit der Abreise des Paulus und Silas aus Philippi sein Tagebuch oder seine Denkschrift

abgebrochen haben? Die Erzählung geht ja auch cap. 17 ohne den geringsten Riss weiter, und von Timotheus ist im Folgenden ebenso die Rede, wie vorher. Mayerhoff fühlte daher richtig die Nothwendigkeit, mit dem Beweise fortzufahren, dass Timotheus auch der ursprüngliche Verfasser dieses Abschnittes sei: „ein Beweis freilich, der nichts anders ist, als eine Vertheidigung der Möglichkeit, und der durch das gänzliche Fehlen der communicativen Redeweise allen Boden verloren hat“ (Schneckenburger pag. 33).

Die kurzen und allgemeinen Angaben 17, 1—4 über die Wirksamkeit des Paulus und Silas zu Thessalonich sprechen ihm dafür, dass Timotheus in Philippi zurückgeblieben, aus der Anschaulichkeit der Erzählung 17, 5—9 über jenen Aufenthalt erkennt er dagegen die Gegenwart des Timotheus, und wiederum dessen Trennung von jenen beiden daraus, dass nur die Abreise des „Paulus und Silas“ nach Beröa 17, 10 gemeldet wird. Aber es ist ja nicht so, als ob 17, 2—4 allgemeine Nachrichten über die erste Zeit des Aufenthalts Pauli in Thessalonich, 17, 5—9 dagegen specielle über die letzte Zeit desselben gegeben würden, so dass jene auf die Abwesenheit, diese dagegen auf die Anwesenheit des Timotheus schliessen liessen, sondern 17, 2—4 umfasst schon die ganze Zeit, wie sich besonders aus der Mittheilung des 4. Verses über den Erfolg der Wirksamkeit jener beiden deutlich ergibt; 17, 5—9 aber lesen wir nur die Veranlassung, welche des Apostels Entfernung aus Thessalonich zur Folge hatte. Sollte also der letztere Abschnitt auf die Anwesenheit des Timotheus hindeuten, so müsste dieser am Tage des darin erzählten Aufruhrs, mithin am Tage vor des Apostels Abreise, da diese nach 17, 10 *εὐθέως διὰ τῆς νυκτός* Statt fand, angekommen und doch auch merkwürdiger Weise sogleich wieder zurückgeblieben sein. Vergebens fragt man hier auch, warum unser Schriftsteller von diesem Ankommen und abermaligen Zurückbleiben des Timotheus nicht Ein Wort sagt, obgleich er dessen Reisebericht, aus welchem er seine ganze Erzählung geschöpft, und in welchem

doch offenbar davon die Rede gewesen sein muss, vor sich gehabt haben soll.

Wir schliessen aus dem Schweigen über Timotheus sowie daraus, dass überall ausdrücklich nur „Paulus und Silas“ erwähnt werden, dass Timotheus gar nicht mit diesen beiden in Thessalonich zusammen gewesen ist. Aber wie? Geht es nicht aus dem bald nach seiner Abreise von dort geschriebenen ersten Briefe Pauli an die Thessalonicher deutlich hervor, dass dies wohl der Fall gewesen sein muss? Heisst es nicht, nachdem 1. Thess. 1, 1 „Paulus und Silas und Timotheus“ als Schreiber des Briefs angegeben worden, 2, 2 ausdrücklich: „Nachdem wir, wie ihr wisst, vorher in Philippi gelitten hatten und misshandelt worden waren, redeten wir zu euch in der Kraft unsers Glaubens das Evangelium Gottes“? In der That folgert Schwanbeck aus dieser Stelle nicht nur, dass Timotheus an den philippischen Leiden mitbetheiligt gewesen, sondern auch, dass er mit Paulus und Silas zusammen in Thessalonich das Evangelium verkündet habe. Scheinbar auch mit Recht. Wenn wir aber näher zusehen, so finden wir, dass dasjenige, was Paulus von diesem „Wir“ aussagt, und besonders eben die Ausführung des *ἐπαῤῥησιάμεθα* (2, 2) in den folgenden Versen, durchaus nicht überall auf alle 1, 1 Genannten, sondern nur auf Paulus vorzüglich geht. Dass z. B. 2, 17 ff. Timotheus aus dem „Wir“ geradezu auszuschliessen ist, geht deutlich daraus hervor, dass Paulus sagt, sie hätten nach ihrer Abreise wieder zu ihnen kommen wollen, er selbst sogar zwei oder drei Mal, aber der Satan habe sie (*καὶ ἐνέκοψεν ἡμᾶς ὁ σατανᾶς* 2, 18) daran gehindert. Nun sagt er aber selbst 3, 2, er habe den Timotheus, den er hier dem „Wir“ geradezu entgegensetzt, zu ihnen geschickt, und spricht schon 3, 6 von dessen Rückkehr. Timotheus also ist an dem Besuche bei den Thessalonichern vom Satan nicht gehindert worden und daher von dem „Wir“ 2, 17 ff. bestimmt auszuschliessen. Dass Paulus ferner 3, 1. 2, wo es heisst: „Deshalb ertrugen wir es nicht länger, sondern zogen es vor,

in Athen allein zu bleiben, und schickten den Timotheus zu euch", nicht nur diesen letzteren, sondern auch nicht den Silas mitverstanden wissen will, folgt schon aus dem Inhalt des Satzes selbst, in dem er sich als allein mit Timotheus in Athen befindlich bezeichnet, wie uns denn auch act. 17, 14 erzählt wird, Paulus habe den Silas bei seiner Abreise nach Athen in Beröa zurückgelassen, und 18, 5, dass er ihn erst in Corinth wieder bei sich gesehen. Daraus also, dass Paulus 1. Thess. 2, 2 ff. in der ersten Person Pluralis von seinem Aufenthalt in Thessalonich spricht, können wir durchaus noch nicht schliessen, Timotheus sei mit ihm dort gewesen. Dies wird sogar durch die Art und Weise unwahrscheinlich, wie Paulus ihn 3, 2 erwähnt, indem er ihn „unsern Bruder und den Diener Gottes und unsern Mitarbeiter im Evangelium" nennt, so dass es scheint, als habe Timotheus noch einer besondern Empfehlung von Seiten des Apostels bedurft, die doch unnöthig gewesen wäre, wenn er damals mit ihm zusammen in Thessalonich gewirkt hätte. Daran also, dass 17, 1—9 aus einem Tagebuch des Timotheus entnommen sein sollte, ist um so weniger zu denken, als es durchaus nicht wahrscheinlich gemacht werden kann, dass dieser mit Paulus zusammen in Thessalonich war. Auf der andern Seite sehen wir unsre Auffassung des Schweigens über Timotheus auch mit den Nachrichten Pauli selbst über die 17, 1—9 beschriebene Zeit nicht im Geringsten in Widerspruch.

Nach 17, 10 reisen also „Paulus und Silas" von Thessalonich nach Beröa ab. Hier muss nun aber Timotheus von Philippi aus wieder zu ihnen gestossen sein, denn 17, 14 wird berichtet, Paulus habe bei seiner Abreise von dort den Silas und Timotheus zurückgelassen. Unser Schriftsteller meldete seine Ankunft nicht ausdrücklich, weil die Leser sie sich daraus, dass 17, 10 nur „Paulus und Silas" als nach Beröa reisend genannt waren, selbst erschliessen konnten. Es ist dies Schweigen analog dem im philippischen Bericht: wie der Schriftsteller dort (16, 40) sein und des Timotheus

Zurückbleiben nicht ausdrücklich meldet, sondern nur durch die Nachricht von der Abreise des Paulus und Silas andeutet, so sagt er auch 17, 10 nicht besonders, Timotheus sei wieder zu den beiden Andern gekommen, sondern deutet es nur durch Nennung seines Namens da, wo er von Pauli Abreise spricht, an. Ganz gleich aber ist dies Verfahren der Art und Weise, wie er sich selbst nicht durch eine ausdrückliche Bemerkung, sondern nur durch das einfache, aber verständliche „Wir" einführt. Unter der Voraussetzung dagegen, dass unser Schriftsteller einen Bericht des Timotheus vor sich gehabt, müssen wir uns mit Recht darüber verwundern, dass die Abreise desselben von Thessalonich und seine Ankunft in Beröa, welche doch in jenem Bericht verzeichnet sein mussten, nicht besonders mitgetheilt werden. Gibt aber Mayerhoff zu, dass unser Schriftsteller sie, ohne Missverständnisse zu erregen, übergehen konnte, so muss er auch die Möglichkeit eines analogen Verfahrens an den früheren Stellen zugestehen. Ebenso muss auch bei Annahme der Timotheushypothese die Erwähnung desselben in der dritten Person 17, 14 auffallen: im timotheischen Bericht musste doch statt *ὅ, τε Σίλας καὶ Τιμόθεος* ein *ἡμεῖς* stehen. Warum sollte denn unser Schriftsteller es hier gerade in die betreffenden Namen zerlegt haben, während er es früher stehen liess? Ueberhaupt sieht der ganze Bericht über Beröa (17, 11—14) gar nicht so aus, als ob er von einem damals dort Anwesenden herrühren könnte. Unter Voraussetzung einer Denkschrift des Timotheus als Quelle des Verfassers haben wir alles Recht, einen detaillirteren Bericht zu erwarten, finden aber nur vier Verse mit ziemlich allgemeinen Nachrichten. Ganz unstatthaft ist hier wieder Mayerhoff's Eintheilung derselben, wonach er in den beiden ersten Versen allgemeine, in den beiden letzten dagegen anschauliche Mittheilungen sieht und durch jene die anfängliche Abwesenheit, durch diese die spätere Gegenwart des Timotheus bestätigt findet. Denn auch hier ist das Verhältniss wieder so, dass v. 11—12 von dem Erfolg der gan-

zen Wirksamkeit Pauli handeln, während v. 13. 14 die Ursache seiner Abreise und diese selbst mittheilen. Die ganze Beschaffenheit des beröensischen Berichtes spricht also gegen die Timotheushypothese.

Mit dem Abschnitt über Pauli Wirksamkeit in Athen (17, 15—34) steht es nicht besser. Da wird (17, 15) erzählt, die Beröenser hätten ihn nach Athen geleitet und bei ihrer Abreise von ihm den Auftrag erhalten, den in Beröa zurückgebliebenen Silas und Timotheus so bald als möglich wieder zu ihm zu senden. Mayerhoff nimmt nun an, und zwar mit Recht, da dies auch aus 1. Thess. 3, 1 hervorgeht, dass Timotheus dem Rufe des Apostels gefolgt und noch in Athen mit ihm zusammengetroffen sei, dankt ihm daher auch den athenischen Bericht, dessen Anschaulichkeit von v. 18 an ihn schon die Anwesenheit desselben erkennen lässt. So sehr nun auch das Zusammentreffen der Specialität dieses Abschnittes, in welchem sogar eine Rede Pauli mitgetheilt wird, mit der nicht zu bezweifelnden Anwesenheit des Timotheus in Athen zu Gunsten eines von diesem verfassten Reiseberichts zu sprechen scheint, so wird doch die Benutzung eines solchen durch die Angaben der Apostelgeschichte selbst auf das Bestimmteste ausgeschlossen. Wir finden nämlich nicht nur keine ausdrückliche Erwähnung, dass Timotheus nach Athen zu Paulus zurückgekommen sei, sondern sogar Ausdrücke, welche es uns schlechthin verbieten, daran zu denken, dass unser Schriftsteller von dem gleichzeitigen Aufenthalt der beiden zu Athen gewusst habe. 17, 16 heisst es nämlich: „Während aber Paulus sie (den Silas und Timotheus) in Athen erwartete, ergrimmte sein Geist in ihm, als er sah, dass die Stadt so götzendienerisch war". Hierauf folgt nun die specielle Beschreibung dessen, was der Apostel während dieser Zeit des Wartens gethan: Alles ohne die geringste Unterbrechung, und ohne dass man denken dürfte, der Verfasser habe gewusst, dass Timotheus wieder zu Paulus gestossen sei. Dass er dieses wirklich nicht gewusst, zeigt sich unwidersprechlich 18, 5, wo die

Ankunft des Silas und Timotheus aus Macedonien gemeldet wird. Man hat diese Stelle freilich vielfach so verstehen wollen, als habe der Schriftsteller in ihr nicht die 17, 15 in Aussicht gestellte Reise der beiden von Beröa gemeint, sondern eine andere, welche sie, nachdem sie der Aufforderung des Paulus gemäss nach Athen ihm nachgekommen und von da wieder nach Macedonien zurückgekehrt seien, gemacht hätten. Für Timotheus kann es allerdings wegen der Angabe 1. Thess. 3, 1 jene erste Reise von Beröa nicht gewesen sein; dass aber Silas seit Pauli Abreise von Beröa diesen bis zu der Zusammenkunft in Corinth nicht mehr gesehen, folgt aus eben derselben Stelle, indem dieselbe die Anwesenheit des Silas in Athen, wie wir oben gesehen, ausschliesst. Wie leicht lässt es sich nun aber erklären, dass unser Schriftsteller, als er gehört, Silas sei erst wieder in Corinth zu dem Apostel gekommen, meinte, mit Timotheus sei dasselbe der Fall gewesen. Eine unbefangene Auslegung muss daher annehmen, dass 18, 5 die 17, 15 in Aussicht gestellte Reise gemeint sei; wie man denn auch offenbar ohne 1. Thess. 3, 1 an eine andere gar nicht gedacht haben würde. Steht es aber fest, dass unser Schriftsteller um den gleichzeitigen Aufenthalt des Paulus und Timotheus zu Athen gar nicht gewusst, so kann er noch viel weniger bei seiner Beschreibung der paulinischen Wirksamkeit daselbst ein von Timotheus herrührendes Tagebuch benutzt haben. Dasselbe folgt auch daraus, dass wir statt eines *ἡμᾶς,* welches wir nach Mayerhoff's Hypothese mit Recht erwarten, 17, 15 wieder *Σίλαν καὶ Τιμόθεον,* 17, 16 sogar *αὐτούς* finden.

Die Gründe, welche Mayerhoff pag. 10 gegen die Abfassung von cap. 17 durch den Gesammtverfasser der Acta vorbringt, beruhen alle auf der Voraussetzung, dass dieser nach der recipirten Ansicht, welche ihn mit dem in dem „Wir“ verborgenen Begleiter Pauli identificirt, „immer da gewesen sein müsste, wo Timotheus war“ (d. h. wo Timotheus nach Mayerhoff's Meinung war). Wenn aber die Be-

schaffenheit von cap. 17, wie wir gezeigt, nichts weniger als die Anwesenheit des Timotheus als Quelle für den Verfasser fordert, so auch nicht die eines anderen Augenzeugen. Sie dient also, ebenso wie die Beweise, welche Mayerhoff für die Abwesenheit des Lucas von Thessalonich und Beröa beibringt, nur dazu, die recipirte Ansicht, die unsern Schriftsteller in Philippi zurückbleiben lässt, zu bestätigen.

Dass der Bericht über die Wirksamkeit Pauli in Corinth (18, 1—18) ursprünglich nicht von Timotheus herrühren kann, geht schon aus der oben nachgewiesenen Unrichtigkeit der Angabe v. 5 über denselben, sowie daraus hervor, dass wir hier wieder statt eines „Wir" ein *ὅ, τε Σίλας καὶ ὁ Τιμόθεος* finden. Mayerhoff weiss freilich, obgleich die Mittheilungen 18, 2. 3 über Aquila und Priscilla sehr speciell sind, in der „Kürze" der vier ersten Verse die Abwesenheit des Timotheus zu erkennen. Das Einzige, was seinen Argumenten zu Gunsten desselben einigen Schein verleiht, ist der Umstand, dass nach der Meldung der Ankunft des Silas und Timotheus sofort ein specieller Zug erzählt wird, wie nämlich in Folge der durch sie verstärkten Wirksamkeit des Apostels (*συνείχετο τῷ λόγῳ ὁ Παῦλος*) der Widerstand der Juden energischer geworden, wie Paulus darauf statt in der Synagoge, in dem Hause eines Proselyten, Justus mit Namen, gelehrt, wie er hier den Synagogenvorsteher Crispus und viele Corinther zum Glauben gebracht und getauft habe und für diese grosse Thätigkeit vom Herrn im nächtlichen Gesicht gestärkt worden sei. Aber Schwanbeck sagt mit Recht pag. 159: „Nach dieser Stelle könnte Silas mit demselben Rechte für den Referenten gelten". So wenig dieselbe also in der That gerade für Timotheus beweist, so wird das aus ihr hergenommene Argument doch noch schwächer, einmal dadurch, dass die Mittheilung dieses ausführlicheren Zuges durch die Ankunft der beiden, in Folge deren eben die Verkündigung des Evangeliums mit grösserer Kraft betrieben werden konnte, und also auch auf grösseren Widerstand von Seiten der Ungläu-

bigen rechnen musste, auf ein natürliche, ja nothwendige Weise motivirt wird und daher auch ohne Benutzung eines timotheischen Reiseberichtes beigebracht werden konnte. Das Hauptargument gegen einen solchen liegt aber in der magern Notiz 18, 11 über den achtzehnmonatlichen Aufenthalt, den Paulus offenbar noch nach den 18, 5—10 erwähnten Begebenheiten in Corinth nahm. Denn der Aufstand der corinthischen Juden gegen ihn, der 18, 12—17 beschrieben wird, gehört der letzteren Zeit dieses Aufenthaltes an und hat den Apostel wahrscheinlich noch mit zur Abreise bestimmt, die sogleich v. 18, wenn auch als erst nach ἡμέραις ἱκαναῖς geschehen, gemeldet wird. Unter Voraussetzung eines timotheischen Reisetagebuchs wäre es nicht wohl begreiflich, dass der Bericht über diese achtzehn Monate, in welchen doch, wie wir aus den beiden Briefen Pauli an die Corinther schliessen können, viel Bemerkenswerthes sich ereignete, so sehr kurz und allgemein ist, zumal da wir gar keine Andeutung haben, dass Timotheus sich während dieser Zeit ausserhalb Corinth aufgehalten, im Gegentheil aus den Eingängen der während derselben geschriebenen Briefe an die Thessalonicher, in denen der Apostel von Silas und Timotheus grüsst, hervorgeht, dass er wenigstens meistentheils dort bei Paulus geblieben ist. Dass jene Kürze sich dagegen viel leichter erklären lässt, wenn wir die Quelle des Verfassers für diese Zeit auf mündliche, ihm später gemachte Mittheilungen beschränken, liegt auf der Hand.

Wie erklärt es nun aber Mayerhoff, dass 18, 18, wo Pauli Abreise von Corinth mit Aquila und Priscilla referirt wird, über Timotheus ein tiefes Schweigen herrscht, obgleich er doch aus der „Anschaulichkeit der Erzählung des in Ephesus Vorgegangenen“ die Gegenwart desselben erkennen will und also annehmen muss, dass derselbe nicht in Corinth blieb, sondern den Paulus nach Ephesus begleitete? Analog seinem früheren Verfahren, womit er daraus, dass nur die Abreise des „Paulus und Silas“ (16, 40. 17, 10) oder nur die des Paulus (18, 1) gemeldet wird, auf

eine freilich für seinen Standpunct, wie wir gezeigt, unberechtigte Weise, mit uns schloss, Timotheus oder (resp.) Silas und Timotheus seien zurückgeblieben, müsste Mayerhoff doch auch hier, seiner wirklichen Ansicht gerade entgegen, annehmen, Paulus sei ohne jene beiden nach Ephesus abgereist, da ausdrücklich nur Aquila und Priscilla als seine Begleiter angegeben werden. Wenn es aber nicht nur für uns, die wir 18, 18 nach Analogie der frühern Stellen so auslegen zu müssen glauben, sondern auch für Mayerhoff selbst, wenn er consequent sein will, feststeht, dass Timotheus in Corinth bei der Abreise des Paulus zurückgeblieben, so ist es willkürlich, ihm die Verfasserschaft der (nach Mayerhoff) „anschaulichen, einen Augenzeugen bekundenden Erzählung von der in Pauli Abwesenheit in Ephesus vorgefallenen Taufe des Apollo" (18, 24—28) zuzuschreiben. Es ist ja auch an sich nicht eben wahrscheinlich, dass er vor Pauli Rückkehr nach Ephesus (19, 1 cf. 18, 19—21) gekommen sein sollte, indem gewiss mit Recht angenommen werden kann, dass der Apostel ihn erst nach seiner Rückkehr dorthin zu sich berufen hat.

Während dieses zweiten Aufenthaltes Pauli in Ephesus finden wir allerdings den Timotheus wieder, denn 19, 22 lesen wir, der Apostel habe zwei seiner Diener, den Timotheus und Erastus, nach Macedonien geschickt. Unser Schriftsteller hat hier also die Ankunft desselben ebenso wie 17, 14 auf eine bei Annahme der Mayerhoff'schen Hypothese, wie wir sahen, unbegreifliche Weise wieder dadurch mitgetheilt, dass er ihn da, wo er in die Handlung eingreift, bloss nennt und dem Leser die allerdings nicht schwere Aufgabe, sich die Ankunft desselben selbst zum Bewusstsein zu bringen, überlässt. Was aber den Bericht über den zweiten Aufenthalt Pauli in Ephesus (19, 1—40) selbst betrifft, so ist derselbe von einer unter der Voraussetzung, dass ihm eine Denkschrift des Timotheus zu Grunde liege, ganz unerklärlichen Beschaffenheit. Mayerhoff findet freilich seine Ansicht wieder durch „die genaue

Darstellung des Zuges über die Bekehrung der Johannesjünger“ (19, 1—7) und der Geschichte der Söhne des Sceuas (19, 13—19) bestätigt. Aber wie kommt es, dass wir von der zweiten corinthischen Reise Pauli, welche aus 1. Cor. 16, 7. 2. Cor. 2, 1; 12, 14. 21; 1, 11 unzweifelhaft feststeht, und welche er höchst wahrscheinlich während dieses zwei- bis dreijährigen Aufenthaltes zu Ephesus unternommen (cf. Neander's apostolisches Zeitalter p. 414—416), und von der Timotheus doch offenbar gewusst haben muss, Nichts erfahren? Wie kommt es, dass wir 19, 22 lesen, Timotheus sei nach Macedonien geschickt worden, während es doch aus 1. Cor. 4, 17. 16, 10 constatirt ist, dass er auch nach Corinth gehen sollte? Wie wenig daran zu denken ist, dass dieser ganze ephesinische Bericht von ihm ursprünglich herrühre, geht auf das Evidenteste aus der ausführlichen Beschreibung des Aufstandes des Demetrius (19, 23—40) hervor, welcher nach 19, 22 in der Abwesenheit des Timotheus Statt fand und die sofortige Abreise des Paulus zur Folge hatte (20, 1). Mayerhoff nimmt freilich an, um diese Ausführlichkeit und Specialität der Erzählung erklären zu können, Timotheus sei, da er von Macedonien nach Achaja zu reisen verhindert worden, von dort nach Ephesus zurückgekehrt. Aber diese Annahme wird durch die Angabe der Apostelgeschichte selbst als falsch erwiesen, indem der Aufstand als um die Zeit der Abreise des Timotheus (*κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον* 19, 23), also als kurz darauf erfolgt, erzählt wird. Zudem wäre es ja auch nicht zu begreifen, dass von dieser Rückkehr des Timotheus, obgleich seine Abreise so genau mitgetheilt worden, auch nicht mit Einer Silbe die Rede ist. Man sollte nun auch erwarten, dass der Bericht über die Reise Pauli von Ephesus nach Macedonien, welche er offenbar in Begleitung des Timotheus hätte machen müssen, ausführlich, nach Art der späteren vom Wirreferenten beschriebenen, dargestellt wäre. Statt dessen finden wir nur die magere Bemerkung *ἐξῆλθε πορευθῆναι εἰς τὴν Μακεδονίαν* (20, 1). Demnach steht die

Hypothese von der Rückkehr des Timotheus aus Macedonien mit der Beschaffenheit der Angaben der Apostelgeschichte selbst durchaus im Widerspruch, und der Einwurf, den wir aus der Ausführlichkeit der Darstellung eines in seiner Abwesenheit vorgefallenen Ereignisses gegen die Timotheushypothese hergenommen, bleibt in seiner ganzen Schwere bestehend.

Von der 20, 2. 3 erwähnten Reise Pauli von Macedonien nach Griechenland steht es nun historisch fest, dass er sie in Begleitung des Timotheus gemacht. Nach 19, 22 war dieser nach Macedonien vorausgeschickt worden und hier nach dem Zeugnisse des von hier aus geschriebenen zweiten Briefes an die Corinther (4, 1) mit dem Apostel, der ihm bald nachreiste, wieder zusammen getroffen. Von Macedonien muss er ferner mit Paulus zusammen nach Corinth gereist sein, da wir ihn Röm. 16, 21, wo von ihm gegrüsst wird, in dieser Stadt in der Gesellschaft des Apostels finden. Bei der Abreise desselben von Macedonien später war er auch wieder nach act. 20, 4 unter Pauli Begleitern, er muss ihn daher auch auf der Reise von Corinth nach Macedonien begleitet haben. Wenn unser Schriftsteller nun bei Abfassung seines Werks ein Reisetagebuch benutzt haben soll, das von dem Manne herrührte, welcher den Apostel auf dieser ganzen grossen Reise nicht verliess, wie ist es zu begreifen, dass diese so merkwürdig summarisch, in zwei Versen (20, 2. 3) abgemacht wird? Warum hören wir Nichts von der 2. Cor. 7, 6 bezeugten Zusammenkunft des Titus mit Paulus in Macedonien und der 2. Cor. 8, 16—18. 12, 18 gemeldeten Absendung desselben nach Corinth? Warum nichts Näheres über des Apostels dreimonatlichen Aufenthalt in Corinth und seinen Abschied von der corinthischen und den vielen macedonischen Gemeinden? Mayerhoff meint diese merkwürdige Kürze dadurch erklären zu können, dass er behauptet, es habe „nach der Absicht des Timotheus, nur das in seinem Werke hervorzuheben, was besonders wichtig für seinen Zweck wäre, ihm nicht daran

liegen können, blosse Reiseberichte über schon besprochene Gegenden zu geben". Aber schon Bleek hat in seiner Recension der Mayerhoff'schen Schrift (pag. 1051—53) zugestanden, dass diese Erklärung durchaus nicht genügt, dass der Abschnitt 20, 2. 3 unter Voraussetzung der Autorschaft des Timotheus ganz unbegreiflich sein würde. Gerade der letzte Aufenthalt Pauli in Corinth muss, wie der zweite Brief an die Corinther ahnen lässt, von ganz besonderer Bedeutung gewesen sein. Ebenso seine letzte Reise durch Macedonien, weil er sich ja auf dieser ganzen Reise nach Jerusalem von der Ahnung ergriffen fühlte, es möge wohl das letzte Mal sein, dass er diese von ihm unter so vielen Drangsalen gestifteten Gemeinden besuche. „Eine ausführlichere Nachricht hierüber würde", wie Bleek mit Recht sagt, „von bei weitem grösserer Wichtigkeit gewesen sein, als der wenngleich an sich so interessante ausführliche Bericht über die Reise Pauli von Cäsarea nach Rom". Dass unser Schriftsteller so wichtige Nachrichten, wenn er sie in einem Tagebuche des Timotheus gefunden hätte, gestrichen haben sollte, ist auch unmöglich anzunehmen. So bliebe auch noch die merkwürdige Erscheinung, dass die communicative Redeform an demselben Orte wieder anhebt, wo sie verschwunden war, ganz unerklärt. Offenbar scheitert die Timotheushypothese total an der Beschaffenheit dieses letzten Theils des zwischen den beiden ersten Wirstücken liegenden Abschnitts; diese spricht hingegen deutlich genug für die Autorschaft des Mannes, der, weil er in Philippi zurückgeblieben, von den hier erwähnten Reisen des Apostels nicht persönlich berührt wurde und sie um so eher dem Zwecke seiner Schrift gemäss nur ganz kurz mittheilen konnte, da sie Gemeinden betrafen, deren Gründung er schon früher ausführlich beschrieben hatte, der aber, seine persönlichen Erfahrungen benutzend, eine weitläuftigere Erzählung erst dann wieder beginnt, als er dem Apostel bei dessen Abreise von der Stadt, wo er ihn bei der

ersten früheren zurückgelassen, wieder als Begleiter folgen darf.

Wir sind nun in unserm Nachweis, wie durchaus unhaltbar die Annahme eines von Timotheus herrührenden Reisetagebuchs als Quelle des letzten Theils der Apostelgeschichte sei, bis zu der zweiten Wirpartie gekommen. Letztere beginnt nun gleich mit einer Stelle, welche auf das aller Deutlichste zeigt, dass Timotheus nicht in dem „Wir“ als Erzähler verborgen sein kann. 20, 5. 6 heisst es nämlich, nachdem v. 4 einige Begleiter des Paulus, unter ihnen auch Timotheus, namhaft gemacht worden: „diese (nämlich die genannten Männer) gingen voraus und erwarteten uns in Troas, wir aber schifften nach den Tagen der ungesäuerten Brode aus Philippi ab und kamen binnen 5 Tagen zu ihnen nach Troas, wo wir 7 Tage blieben“. Timotheus, der in den *οὗτοι* 20, 5 mit eingeschlossen ist, wird hier also den in dem „Wir“ begriffenen Personen geradezu entgegengesetzt. Aber selbst diese Stelle, welche doch offenbar genug gegen die Timotheushypothese zu sprechen scheint, wird von den Vertheidigern derselben zu ihren Gunsten ausgebeutet. Die Timotheusfreunde theilen nämlich die 20, 4 aufgezählten Namen der Begleiter Pauli auf eine eigenthümliche Weise, folgender Massen ab: *συνείπετο δὲ αὐτῷ ἄχρι τῆς Ἀσίας Σώπατρος Πύῤῥου Βεροιαῖος, Θεσσαλονικέων δὲ Ἀρίσταρχος καὶ Σεκοῦνδος καὶ Γάϊος Δερβαῖος καὶ Τιμόθεος· Ἀσιανοὶ δὲ Τύχικος καὶ Τρόφιμος, οὗτοι προελθόντες ἔμενον ἡμᾶς ἐν Τρῳάδι.* Demnach ziehen sie die vier ersten Namen, deren letzter der des Timotheus ist, zu *συνείπετο*, die beiden letzten dagegen zu *ἔμενον* und lassen also sie allein durch das *οὗτοι* wieder aufgenommen werden. Nach dieser Interpunction stände Timotheus am Schlusse derjenigen Namen, die 20, 5 in dem *ἡμᾶς* zusammengefasst werden. Nun reflectirt man so, wie z. B. Ulrich p. 375: „Jeder von den aufgezählten Begleitern wird näher bezeichnet, nur der letzte nicht, Timotheus; gerade wie es ein Erzähler macht, welcher den

Andern, die er zu erwähnen hat, so deutlich als möglich characterisirt, hingegen sich selbst so einfach als möglich und nur, soweit es die Genauigkeit und Vollständigkeit erfordert, bezeichnet und ganz bescheiden hintennach stellt". Dies soll denn darauf führen, dass in der ursprünglichen Schrift statt des *Τιμόθεος* ein *ἐγώ* gestanden habe, dass also unter dem mit „Wir" Erzählenden Timotheus zu verstehen sei. Aber gesetzt auch, seine Abtheilungsweise wäre richtig, so müssten wir doch so schon Ulrich's Argumentation in Anspruch nehmen. Freilich können wir ihn, wenn er daraus, dass des Timotheus Vaterland nicht genannt ist, auf diesen selbst als den ursprünglichen Schreiber zu schliessen sucht, nicht mit Schwanbeck (pag. 162. 163) dadurch widerlegen, dass wir statt der gewöhnlichen Lesart, *Δερβαῖοι δὲ Γάϊος καὶ Τιμόθεος* lesen und also dem Timotheus ein Vaterland geben. Denn abgesehen davon, dass die Handschriften an dieser Stelle gar keine Varianten haben, zerschlägt sich diese Conjectur schon dadurch, dass Timotheus nicht aus Derbe, sondern aus Lystra war, wie Mayerhoff pag. 17 einleuchtend nachgewiesen hat. Aber schon Schneckenburger hat Ulrich's Argumentation als unhaltbar erwiesen, wenn er pag. 37 sagt: „Als ob nicht eine nähere Bezeichnung des schon oft vorher aufgetretenen und sehr ausführlich in die Geschichte eingetretenen Timotheus von Seiten jedes Erzählers geschmacklos gewesen wäre". Dass ferner Timotheus (nach Ulrich's Interpunction) in der Reihe der Begleiter Pauli gerade diesen Platz einnimmt, haben wir nicht nöthig, von seiner eigenen Bescheidenheit herzuleiten, und ihn deshalb zum ursprünglichen Verfasser zu machen, ist auch nicht dem Zufall zuzuschreiben, sondern rührt einfach daher, dass die drei Macedonier, welche von den macedonischen Gemeinden abgesandt waren, um mit Paulus den Ertrag ihrer Collecte nach Jerusalem zu überbringen (cf. 2. Cor. 9, 4), als die Hauptpersonen der Reisegesellschaft den Vorrang hatten, und dass unser Schriftsteller, wie es offenbar ist, diejenigen, welche aus einer

und derselben Gegend zu Hause waren, zusammenstellen wollte. Wie er daher die drei Macedonier und die beiden Asiaten neben einander stellte, so auch die beiden Lycaonier, den Derbenser Cajus und den Lystrenser Timotheus. Die Namensstellung des letzteren leistet also der Timotheushypothese durchaus keinen Vorschub. Zudem was für ein Verfahren muthen die Anhänger derselben unserm Schriftsteller an dieser Stelle zu! Er sollte das *ἐγώ* mit Bewusstsein in *Τιμόθεος* verändert und doch sogleich im folgenden Verse das *ἡμᾶς* aus Vergesslichkeit oder Lässigkeit stehen gelassen haben? Schwanbeck sagt mit Recht pag. 162: „Man müsste dem Redacteur ein so mechanisches, alle Wahrheit verkehrendes Verfahren zuschreiben, wie es auch durch das Stehenbleiben des „Wir“ noch nicht gerechtfertigt ist“. Nicht viel besser scheint mir Bleek die Sache zu erklären, wenn er (p. 1050) annimmt, in dem ursprünglichen Berichte sei Timotheus gar nicht genannt gewesen, der Verfasser der Apostelgeschichte aber, der auch im Vorigen der Begleitung desselben noch nicht Erwähnung gethan, habe seinen Namen eingeschaltet. Denn das lässt sich nicht leichter denken, dass unser Schriftsteller, bedenkend, Timotheus, der doch die Reise mitgemacht, da er ja dessen Bericht vor sich habe, sei noch nicht genannt, seinen Namen eingeschaltet und ihn doch sofort durch Stehenlassen des *ἡμᾶς* bestimmt von dem augenzeugenschaftlichen Berichterstatter unterschieden haben sollte. Bleek fühlt auch das Unnatürliche seiner Erklärung und gesteht pag. 1051: „es kann uns dieser Umstand wohl zweifelhaft machen, ob wirklich der Bericht dieser Reise ursprünglich von Timotheus geschrieben ist“; glaubt aber doch ein solches Verfahren, wie er es annehmen muss, dem Verfasser der Apostelgeschichte zutrauen zu dürfen. Wir glauben dies um so weniger thun zu dürfen, als sich uns bisher die Timotheushypothese als unhaltbar erwiesen hat, und als wir nicht einmal die Interpunctionsweise, auf welche sie sich an dieser Stelle stützt, annehmen können.

Für den Fall, dass man die recipirte Lesart *αχρι τῆς Ἀσίας*, wie es von den Timotheusfreunden geschieht, beibehält, ist das Unrichtige ihrer Abtheilungsweise leicht einzusehen. Es kommt hier besonders auf den Umfang des Landes *Ἀσία* an. Mag man nun unter dem neutestamentlichen Asien mit Böttger „das Land, welches einst Mysia major, Aeolis, Jonia, Lydia et Caria geheissen hatte" (cf. dessen „Beiträge zur historisch-kritischen Einleitung in die Paulinischen Briefe". Erste Abtheilung 1837 p. 23) oder gar mit Wiggers (cf. dessen Aufsatz in den theologischen Studien und Critiken 1838 über „das Verhältniss des Apostels Paulus zu der christlichen Gemeinde zu Colossä" p. 168) nur Lydien verstehen, das steht jedenfalls schon aus act. 16, 6—8 hinreichend fest, dass das mysische Troas nicht mit zu *Ἀσία* gehört. Ist dies aber der Fall, so schliessen sich die beiden Sätze *συνείπετο δὲ αὐτῷ ἄχρι τῆς Ἀσίας* und *οὗτοι προελθόντες ἔμενον ἡμᾶς ἐν Τρῳάδι* nicht aus, denn diejenigen, welche dem Apostel nach Troas vorausgegangen, können ihm doch von hier aus gefolgt sein, wie sie ihm denn von Assus aus wirklich alle gefolgt sind (20, 13. 14). Wir können demnach die beiden Sätze nicht als Gegensätze, sondern müssen jeden für sich allein auffassen. Dann erhält aber das *ἄχρι τῆς Ἀσίας* des ersten eine ausschliessende Bedeutung, d. h. diejenigen, welche zu dem *συνείπετο* als Subject gehören, können dem Paulus nicht weiter, als bis Asien gefolgt sein. Nun finden wir aber den Trophimus später mit Paulus in Jerusalem zusammen (act. 21, 29). Ebenso müssen die Macedonier und einer der Uebrigen, welcher noch zu der macedonischen Gesandtschaft gehörte (cf. 2. Cor. 8, 18. 19), den Apostel bis nach Jerusalem begleitet haben, wie wir denn auch den Aristarchus zwei Jahre später als dessen Gefährten auf seiner Reise von Cäsarea nach Rom antreffen (act. 27, 1). Daher ist nicht nur die gewöhnliche, noch von Schneckenburger (p. 34) vertheidigte Auffassung zu verwerfen, welche alle 20, 4 genannten Personen zu Subjecten des *συνείπετο* macht

und alle (obgleich das nicht zugestanden wird) nur bis Asien mitreisen lassen muss, sondern auch die der Timotheusfreunde, welche nur den Trophimus und Tychicus von dem *συνείπετο* ausschliessen und also ausser dem Timotheus und Cajus auch noch die Macedonier in Asien zurücklassen müssen.

Etwas anders scheint die Sache zu stehen, wenn wir die lectio recepta verlassen. Das Unpassende der Worte *ἄχρι τῆς Ἀσίας* hat sich uns schon aufgedrängt. Ihretwegen allein kann der Satz *συνείπετο*, wie wir gezeigt, nicht als im Gegensatz mit dem folgenden *οὗτοι προελθόντες ἔμενον ἡμᾶς ἐν Τρῳάδι* stehend aufgefasst werden. Gleichwohl scheint dieser Gegensatz offenbar von unserm Schriftsteller beabsichtigt zu sein. Denn wozu hätte er sonst dem *εἵπετο* noch das *σύν* hinzugefügt, wenn er nicht diejenigen, welche dem Paulus bis nach Troas vorausgingen, denjenigen, welche ihn mit ihrem Geleite diese Strecke hindurch nie verliessen, bestimmt hätte entgegensetzen wollen? Auf der anderen Seite, wenn wir den ersten Satz für sich allein nehmen wollen, wie wir es bei der recipirten Lesart müssen, was soll denn Subject zu *συνείπετο* sein? Es ist ja nach 2. Cor. 8. 9 auch von dem Macedonier Sopatros, dem ersten der genannten Personen, höchst wahrscheinlich, dass er dem Apostel nicht nur bis Asien, sondern auch bis Jerusalem gefolgt ist. Wir würden demnach gar kein Subject zu *συνείπετο* haben. Es ist klar, die Worte *ἄχρι τῆς Ἀσίας* wollen nicht in den Zusammenhang passen und scheinen dem Text nicht ursprünglich angehört zu haben. In der That fehlen sie in dem ältesten Codex der neutestamentlichen Schriften, im codex Vaticanus (B), ferner in zwei Minuskeln aus dem 11. Jahrhundert (13. 81), in den Uebersetzungen der vulgata, aethiopica und arabica Erpenii, endlich bei Beda venerabilis (cf. Griesbach's und Tischendorf's Ausgaben des N. T.). Die übrigen Handschriften (der codex Ephraemi, C, hat leider eine Lücke von 16, 36—20, 10) und Uebersetzungen (die Peschito bietet aber gerade in diesem Abschnitt viele

Abweichungen) haben freilich die Worte, und bisher hat kein Herausgeber sie gestrichen; doch scheint es uns bei dem Unpassenden und Zusammenhangswidrigen derselben wohl begründet, wenn wir sie, der ältesten Handschrift folgend, als unächt und als Zusatz eines Abschreibers betrachten, der in der verzeihlichen Meinung, Troas liege in *Ἀσία*, jene Worte hinzufügte, um einen ausgesprochenen Gegensatz zu Troas zu haben und also die Absicht des Schriftstellers, beide Sätze entgegen zu setzen, noch deutlicher hervortreten zu lassen.

Wenn wir nun aber das *ἄχρι τῆς Ἀσίας* streichen, so scheint es sehr zweifelhaft, wen wir zum Subject des *συνείπετο* zu machen haben. Man könnte nämlich entweder bloss den Sopatros zu *συνείπετο* ziehen, oder alle 20, 4 Genannten, oder endlich nach dem Vorschlag der Timotheusfreunde Alle bis auf die beiden Letzten. Bei allen drei Abtheilungsweisen liessen sich Gründe für und gegen anbringen. Hier hilft uns aber wieder die richtige Lesart aus der Noth. Denn nicht nur der codex Vaticanus, sondern auch der Alexandrinus (A) und Laudianus (E), sowie zehn Minuskeln und von den Uebersetzungen die koptische und die Philoxeniana haben hinter dem *οὗτοι* ein *δέ*. Lachmann hat es in den Text seiner Ausgabe aufgenommen. In der That können auch wir jenen Autoritäten gegenüber nicht umhin, das *δέ* für ächt zu erklären: zumal, da es sich viel leichter erklären lässt, wie ein Abschreiber in Erwägung des sogleich (20, 6) folgenden *ἡμεῖς δὲ ἐξεπλεύσαμεν*, welches er in directem Gegensatz zu *οὗτοι προελθόντες ἔμενον ἡμᾶς* stehend glaubte, das hindernde *δέ* hinter *οὗτοι* weglassen, als wie er es, in Erwägung des Gegensatzes, in welchem der mit *οὗτοι* anfangende Satz zu dem entfernteren *συνείπετο* steht, hinzusetzen konnte. Wenn man aber *οὗτοι δέ* etc. liest, so kann man zwar wiederum darüber streiten, wer eigentlich darunter zu verstehen sei, es unterliegt aber keinem Zweifel mehr, dass hier ein neuer Satz beginnt, und dass alle 20, 4 genannten Personen als Subject zu *συνείπετο*

gehören. Damit ist aber der Timotheushypothese, welche sich darauf stützen will, dass der Name des Timotheus am Ende der zu *συνείπετο* gehörigen Namenreihe stehe, aller Grund und Boden genommen.

Dass unter der Voraussetzung, unser Schriftsteller erzähle 20, 4. ff. selbst wieder, sich nicht der geringste Anstoss bietet, sondern Alles in der schönsten Ordnung befindet, bedarf kaum noch der Erwähnung. Wenn nun aber die beiden ersten Wirstücke und der zwischen ihnen liegende Abschnitt nicht von Timotheus ursprünglich concipirt sein können, so kann auch in den folgenden Capiteln (21—26), welche, obgleich in ihnen die communicative Redeform fehlt, doch zugestandener Massen von dem Wirreferenten herrühren müssen, sowie endlich in der letzten Wirpartie 27, 1 ff. an eine Verfasserschaft des Timotheus nicht mehr gedacht werden. Ohne Zweifel ist der Erzähler dem Paulus nach Cäsarea gefolgt: darauf werden wir durch die grosse Ausführlichkeit der Nachrichten über die Gefangenschaft des Apostels an diesem Orte geführt. Schneckenburger hat auch dies für unsern Schriftsteller und gegen Timotheus auszubeuten gesucht. Er sagt nämlich pag. 43. 44: „Lässt sich keine gegründete Einwendung dagegen durchführen, dass Lucas nach der ersten Begegnung mit Paulus seinen Sitz in Macedonien, etwa in Philippi, genommen habe, so weiset dieses ruhige Verweilen an Einem Orte auf eine Charactereigenthümlichkeit hin, welche dem Vielgeschäftigkeits-Charisma eines Timotheus gerade entgegensteht, und es eher erklärlich macht, dass Lucas die Jahre der Gefangenschaft in Cäsarea bei Paulus zubrachte“. Wenn uns das aber auch etwas zu scharfsinnig scheint, als dass wir es geradezu billigen könnten, so kann Timotheus doch nach so vielen Niederlagen unserm Schriftsteller nicht mehr gefährlich werden. Mögen die Briefe an die Philipper, Colosser und Philemon, in deren Eingängen Timotheus als Mitschreibender grüsst, aus Cäsarea oder aus Rom geschrieben sein, mögen wir also seine Anwesenheit zu Cäsa-

rea, wie zu Rom voraussetzen, er kann darum doch keine gegründeten Ansprüche auf die Autorschaft der Capitel, welche des Apostels Schicksal in diesen beiden Städten beschreiben, machen. Beide Annahmen werden freilich durch die Nachrichten der Apostelgeschichte nicht ausgeschlossen. Denn dass Timotheus dem Paulus wenigstens bis nach Jerusalem folgte, ist aus 20, 4 wahrscheinlich, und wenn er ihn auch nicht nach Rom begleitet hat (als Gefährte des Apostels auf dessen Reise von Cäsarea nach Rom wird 27, 1 ausser dem Wirreferenten nur Aristarch genannt), so kann er ihm dorthin recht wohl später nachgefolgt sein. Wie kommt es aber, dass sein Name seit 20, 4 so ganz aus der Apostelgeschichte verschwindet? Warum hat der Verfasser nicht das Geringste mehr über ihn angedeutet, obgleich er das doch füglich schon aus Dank für diese besonders in den letzten Capiteln so reichhaltige Quelle nicht hätte unterlassen sollen? Er ist eben, sagen die Timotheusfreunde, unter dem „Wir“ verborgen: er war überall da, wo dieses auftritt. Aber das ist ja das alte Lied: gibt man zu, dass unser Schriftsteller den Timotheus so ohne Weiteres einführen konnte, so konnte er es noch mit viel grösserem Rechte bei sich selbst so machen, und der ganze Anstoss der hergebrachten Ansicht fällt weg. Es bestätigt sich uns somit zuletzt noch das, was sich als Resultat dieser ganzen genaueren Untersuchung herausgestellt hat: dass nämlich unter Voraussetzung eines timotheischen Reiseberichts als Quelle des letzten Theils der Apostelgeschichte dessen Beschaffenheit unbegreiflich, und die Timotheushypothese daher unbedingt zu verwerfen ist.

2) Die Silashypothese.

Schwanbeck hat dem andern von den beiden Begleitern Pauli auf dessen zweiter Missionsreise, dem Silas, die Ehre zugedacht, Verfasser der Wirabschnitte und überhaupt des letzten Theils der Apostelgeschichte zu sein. Wir werden aber sehen, das Verfahren des Redacteurs würde auch un-

ter Voraussetzung der Benutzung von „Memoiren des Silas“ ebenso unbegreiflich, ja an vielen Puncten noch unbegreiflicher sein, als es uns bei der Annahme eines timotheischen Reiseberichtes schien, und dass die Beschaffenheit der einzelnen Abschnitte die Silashypothese ebenso unmöglich macht, wie ihre Schwesterhypothese.

Schwanbeck findet (pag. 171) gleich anfangs eine Bestätigung seiner Hypothese „darin, dass ihr zufolge der Anfangspunct des letzten Theils nicht ausserhalb des Berichts läge, welcher von dem Wirreferenten herrühren könnte“. Er lässt nämlich den letzten Theil der Apostelgeschichte mit dem 15. Cap. beginnen. Da nun Silas wegen seiner Betheiligung an den in diesem Cap. beschriebenen jerusalemischen Verhandlungen (15, 22—27) diese selbst natürlich im Stande gewesen wäre, aufzuzeichnen, so hat die Silashypothese hier allerdings einen Vorzug vor der Timotheushypothese, welche die von Schwanbeck mit Recht behauptete sprachliche Gleichartigkeit des 16. Cap. mit dem vorhergehenden, sowie den engen Zusammenhang beider Capitel unbegreiflich lassen musste, da sie den Bericht des Timotheus natürlicher Weise frühestens mit dem Eintritt desselben in die Reisegesellschaft Pauli beginnen lassen konnte. Aber wir haben schon oben nachgewiesen, nicht nur, dass Schwanbeck's merkwürdige Zerlegung des 15. Cap. durchaus unbegründet ist, sondern überhaupt, dass mit diesem keine neue Quelle beginnen kann, weil nämlich die sprachliche Uebereinstimmung des letzten Theils mit dem ersten und der innere Zusammenhang beider zu handgreiflich ist. Demnach steht auch der Silashypothese, obgleich sie den Zusammenhang nicht so gewaltsam zerreisst, wie die andere, doch ebenso wie dieser die grosse Schwierigkeit entgegen, welche in dem durchgängigen Verwandtschaftsverhältniss der einzelnen Theile der Apostelgeschichte zu einander liegt, und welche nur durch die Annahme eines für das ganze Werk identischen Verfassers gehoben werden kann.

In der „ganzen Haltung des Concilberichts“ will Schwan-

beck schon den Standpunct des Silas erkennen: besonders am Schluss trete „eine Ausführlichkeit und Breite auch in ganz unwesentlichen Puncten ein, wie sie mit dem äussern Umfang der Acta und der pragmatischen Bedeutung des dort Erzählten in gar keinem Verhältniss stehe“ (p. 172). Schwanbeck hat mit dieser Behauptung besonders die „sorgfältige“ Angabe im Auge, wie Judas und Silas zu Abgeordneten nach Antiochien erwählt worden seien, gegen welche Sendung „selbst der Brief in den Hintergrund trete, indem er durch das blosse Participium (*γράψαντες*) angeknüpft werde“. Aber ein unbefangenes Auge muss einsehen, dass die Sendung der beiden jerusalemischen Christen durchaus nicht „ausführlich“ erzählt, sondern nur eben kurz berichtet wird, wie dies denn nicht unterlassen werden konnte. Die andere Bemerkung kann man aber kaum ernsthaft nehmen, dass nämlich der Brief gegen jene Sendung in den Hintergrund trete, weil er zufälliger Weise durch ein Participium angeknüpft wird, und dass selbst Paulus und Barnabas gegen die Mitreisenden zurückgesetzt werde, weil es heisst: *τότε ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις ἐκλεξαμένους ἄνδρας ἐξ αὐτῶν πέμψαι σὺν τῷ Παύλῳ καὶ Βαρνάβᾳ Ἰούδαν καὶ Σίλαν* (15, 22), durch welche Worte gerade im Gegentheil Paulus und Barnabas, die von den beiden anderen begleitet werden, in den Vordergrund treten! Schneckenburger hat aber Recht, wenn er die Hennel'sche Identification des Lucas und Silas und somit auch die Silashypothese, welche er freilich noch nicht kannte, pag. 38 in der Anmerkung dadurch zurückweist, dass er behauptet, der Verfasser habe, wäre er Silas gewesen, unmöglich zu *Ἰούδαν καὶ Σίλαν* hinzusetzen können *ἄνδρας ἡγουμένους ἐν τοῖς ἀδελφοῖς*. Denn es ist offenbar eine willkürliche Ausflucht, wenn Schwanbeck annimmt, der Redacteur habe diese Worte eingeschoben. Schwerlich dürfte sich auch der 32. Vers, der doch auch in den Mund des Silas durchaus nicht passt, auf solche Weise wegschaffen lassen.

Auf eine merkwürdige Weise sucht Schwanbeck weiter

v. 34 für seine Hypothese auszubeuten. Da heisst es nämlich so: ἔδοξε δὲ τῷ Σίλᾳ ἐπιμεῖναι αὐτοῦ. Er behauptet nun, „δοκεῖν mit folgendem Infinitiv gebe einen ganz andern Sinn, je nachdem es von dem Sprechenden oder von einem Andern prädicirt werde“; ἔδοξέ μοι ἐπιμεῖναι heisse: „ich fand für gut, zu bleiben“, dagegen ἔδοξεν αὐτῷ ἐπιμεῖναι: „er geruhte, zu bleiben“. Es sei daher „Usus der griechischen Sprache geworden, dies ἔδοξεν αὐτῷ mit dem Infinitiv nur entweder von hochgestellten Personen, oder von amtlichen Beschlüssen oder in ironischem Sinn zu gebrauchen“. Da nun keiner von diesen drei Fällen an unsrer Stelle seine Anwendung finde, so werde man „zu der Annahme hingedrängt, dass der Ueberarbeiter ein ἔδοξέ μοι vorgefunden und das μοί in τῷ Σίλᾳ übersetzt habe“ (p. 174). Die Lexica wissen von diesem feinen Unterschiede Nichts, und für den Fall, dass er wirklich bestehen sollte, thut es uns leid, dass unser Schriftsteller denselben nicht ebenso gut, wie Schwanbeck, gekannt hat. Es ist übrigens wahrlich nicht einzusehen, warum derselbe, wenn er 15, 22 sagen durfte: ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις ἄνδρας πέμψαι, nicht mit demselben Rechte das Bleiben des Silas mit den Worten ἔδοξε τῷ Σίλᾳ ἐπιμεῖναι αὐτοῦ ausdrücken konnte.

Ein ebenso nichtiges Argument ist es, wenn Schwanbeck pag. 175 das μετὰ δέ τινας ἡμέρας (15, 36) auf den v. 34 erwähnten Beschluss des Silas, in Antiochien zu bleiben, bezieht und dann behauptet, das sei „eine Wendung, welche in einem Tagebuche des Silas ganz an ihrer Stelle, in jedem andern Falle aber höchst befremdlich wäre“. Denn die ἡμέραι τινές, nach deren Verlaufe Barnabas von Paulus zur zweiten Missionsreise aufgefordert wird, zählen offenbar nicht von dem Beschluss des Silas ab, sondern von der im vorigen Verse (15, 35) gegebenen Nachricht, dass jene nach ihrer Rückkehr von Jerusalem wieder angefangen zu predigen. Wenn in solchen Argumenten „wichtige Momente für die Autorschaft des Silas“ liegen sollen, so muss es mit dieser schlecht stehen. Das zeigt sich auch, sobald wir zu dem

Bericht über die von Paulus und Silas unternommene Missionsreise kommen.

Hier treten nämlich der Silashypothese dieselben Schwierigkeiten, welche sich der Timotheushypothese boten, nur noch unüberwindlicher entgegen. Wie ist der plötzliche Eintritt des „Wir" zu erklären, nachdem nicht nur in dem Concilbericht, sondern auch in den zehn ersten Versen des Reiseberichts von Silas nur in der dritten Person die Rede war? „Die ungeübte Feder des Lucas" (denn sie hat nach Schwanbeck das Stehenbleiben des „Wir" verschuldet) war doch nicht in dem einen Augenblick geübter, als in dem andern? Nach dem Sprüchwort macht Uebung den Meister. Wenn sich nun der Redacteur cap. 15 und die acht ersten Verse des 16. hindurch in der Lösung der schweren Aufgabe, die erste Person in die dritte zu verwandeln, mit Erfolg und ohne Fehler geübt hatte, wie kam es, dass seine Geschicklichkeit trotz dieser Uebung plötzlich so enorme Rückschritte machte? Es kommt auch hier darauf hinaus, dass man, wenn man unsern Schriftsteller nicht zu Troas in die Reisegesellschaft Pauli eintreten lassen und so nicht nur das Auftreten des „Wir", sondern auch die mit ihm beginnende, mit der vorhergehenden summarischen Kürze in grellstem Contrast stehende Ausführlichkeit der Erzählung auf eine natürliche Weise erklären will, annehmen muss, der Redacteur habe sich mit dem klarsten Bewusstsein von Troas aus zum Begleiter des Apostels gemacht, der er doch nie gewesen. Und dann: wie will die Silashypothese diese ungeheure Kürze erklären, mit welcher die grosse Reise durch Syrien und ganz Kleinasien abgefertigt wird? Es werden fast nur die Länder, welche man durchzog, genannt (15, 41. 16, 6—8), und unterbrochen wird dieser lakonische Katalog nur durch die Einführung eines neuen Reisegefährten (16, 1—3), sowie durch eine auf den früher berichteten Concilbeschluss bezügliche Notiz und eine allgemeine Bemerkung über den Zustand der Gemeinden, von deren Entstehung früher berichtet war (15, 4. 5). Kann das

der Bericht eines Augenzeugen sein? Wenn wir oben nachgewiesen haben, dass er nicht von Timotheus herrühren kann, so kann Silas, der den Apostel auch schon während der ersten Zeit seiner Reise begleitete, noch viel weniger der Verfasser sein. Und wenn Schwanbeck in seiner Critik der Timotheushypothese (pag. 155) dieselbe durch die Beschaffenheit von 16, 4—8 gar nicht gefährdet sieht, sondern meint: „wenn nur die auf der Reise berührten Landschaften aufgezählt werden und die Reisenden sich nicht von Stadt zu Stadt verfolgen lassen, so findet dies seine ganz angemessene Erklärung in dem Umstande, dass sie hier keine oder eine nur unbedeutende Missionsthätigkeit übten", so muss es doch einleuchten, dass dies glimpfliche Verfahren mit der Timotheushypothese nur darin seinen Grund hat, dass eine gerechtere, unparteiische Kritik derselben seiner eigenen Hypothese das Leben kosten würde.

Nach der ersten Wirpartie lesen wir (16, 19) plötzlich anstatt des früheren „Wir" ein „Paulus und Silas", welche Zusammenstellung sich ohne Erwähnung des Timotheus noch 16, 25. 29; 17, 4. 10 wiederholt. Ueber diese Erscheinung denkt Schwanbeck so: „Ist es der Bericht des Silas, welcher dem Redacteur vorlag, so ist die häufige Nebeneinanderstellung der beiden Namen anstatt des einfachen „sie" erklärt: Silas hätte „wir" geschrieben, und der Ueberarbeiter, um dies Wörtchen zu vermeiden, es in die betreffenden Namen aufgelöst". Wir wollen hier nicht lange fragen, woher es denn kam, dass der Redacteur hier gerade sein bequemes Stehenlassen des „Wir" aufzugeben angefangen, und warum er seinen Fehler, als er ihn gemerkt, nicht in den vorigen Versen verbessert habe. Wir wollen nur untersuchen, zunächst, ob Schwanbeck's Erklärung bei seinen Voraussetzungen genügt, dann aber, ob diese richtig sind, und wenn das nicht der Fall sein sollte, ob bei den richtigen Voraussetzungen die Erscheinung des „Paulus und Silas" durch seine Hypothese erklärt werden kann.

Da Schwanbeck aus 1. Thess. 2, 2 schliessen zu müssen

glaubt, dass Timotheus in Philippi mit gefangen genommen worden, so nimmt er an, der Redacteur habe in dem Berichte des Silas 16, 19. 25. 29 ein „Wir“ vorgefunden; beim Anblick dieses „Wir“ sei er nun aber aus seinem Taumel erwacht und habe statt dessen die betreffenden Namen gesetzt, jedoch so, dass er, weil ein Bericht des Silas vor ihm lag, nur an ihn und Paulus, als die Hauptperson, dachte, den Timotheus aber vergass. Es ist aber doch schwer zu begreifen, dass unser Schriftsteller den, von welchem er kurz vorher mittheilt, er sei in die Reisegesellschaft Pauli eingetreten, so bald wieder vergessen haben sollte. Zur Erklärung dieser Vergesslichkeit kann man sich ja nicht auf die Unaufmerksamkeit, welche er bisher durch das Stehenlassen des „Wir“ an den Tag gelegt, berufen, da man die Auflösung desselben an dieser Stelle ja gerade durch ein Aufmerksamwerden des Redacteurs erklären will. Man müsste denn annehmen, er sei nur halb aus seinem Schlafe erwacht, wobei es aber wieder unerklärlich wäre, dass dieser Halbheitszustand von so langer Dauer gewesen (16, 19 —17, 14). Die Schwanbeck'sche Erklärung des „Paulus und Silas“ unter der Voraussetzung, dass der Redacteur ein „Wir“ vorgefunden, ist also, wie wir sehen, durchaus nicht stichhaltig.

Aber ist denn Timotheus wirklich in Philippi mitgefangen genommen worden, ist er wirklich mit Paulus und Silas zusammen nach der Befreiung nach Thessalonich und von da nach Beröa abgereist, so dass der Verfasser der Apostelgeschichte an allen den Stellen, wo wir jetzt „Paulus und Silas“ lesen, ein „Wir“ in den Memoiren des Silas vorgefunden haben müsste? Es ist schon oben gezeigt worden, dass die gleichzeitige Gegenwart des Paulus und Timotheus in Thessalonich durchaus nicht nothwendig aus 1. Thess. 2, 2 folgt, vielmehr durch 3, 2 ausgeschlossen zu werden scheint. Wenn nun aber das Hauptverbum ἐπαῤῥησιάμεϑα (2, 2) nicht nothwendig auf den Timotheus geht, so braucht auch der dazu gehörige Participialsatz προπαϑόν-

τες καὶ ὑβρισθέντες, καθὼς οἴδατε, ἐν Φιλίπποις auf ihn keine Anwendung zu leiden. Paulus versteht eben in dem „Wir“ nicht immer beide Begleiter mit, und hier besonders brauchte er nicht speciell zu bemerken, wen er darunter meine, und wen nicht, da er ja die Bekanntschaft der Thessalonicher mit den philippischen Leiden in dem καθὼς οἴδατε voraussetzt. Die Möglichkeit, dass Timotheus von denselben nicht betroffen worden, ist auch bei der Erzählung der Apostelgeschichte leicht einzusehen. Denn wenn es 16, 19 heisst, die Herren der Sclavin hätten, als sie gesehen, dass ihre Hoffnung auf Gewinn abgeschnitten worden, den Paulus und Silas vor die Archonten geschleppt, so ist doch klar, dass sie dies erst nach einiger Zeit thun konnten, nachdem sie nämlich den Wiedereintritt des ekstatischen Zustandes der Sclavin vergeblich erwartet hatten. Wenn die Herren sogleich zur Rache geschritten wären, so würde es allerdings auffallend sein, dass Timotheus, der doch nach v. 17 bei Paulus und Silas war, als die Sclavin ihnen jene Worte zurief (κατακολουθήσασα τῷ Παύλῳ καὶ ἡμῖν), nicht mit ergriffen worden. Wenn sie aber ihren Racheplan erst später ausführten, so kann ja die Gefangennehmung des Timotheus sehr leicht verhindert worden sein, zumal, da seine Jugend, auf welche Neander mit Recht aufmerksam gemacht hat, nicht viel fürchten zu lassen scheinen konnte. Wenn wir nun aber annehmen, dass er bei jenem Ereigniss frei ausging, so hat unser Schriftsteller unter Voraussetzung von Memoiren des Silas an den betreffenden Stellen kein „Wir“, sondern ein „Paulus und ich“ gefunden. In diesem Falle würde nun allerdings Mayerhoff's Argument wider die Silashypothese: „Aber dann würde 16, 19 auffallen, dass Silas von einer Begebenheit, welche Paulus und Silas allein betraf, nicht den Timotheus, plötzlich wieder in die dritte Person Pluralis zurücktritt, als wenn er nicht der Erzählende wäre“ (pag. 8), unhaltbar sein. Denn das wäre ja eben, wie auch Schwanbeck in seiner Vertheidigung (pag. 169 Anm.) sagt, „das Naturgemässe, wenn überhaupt eine Ueberarbei-

tung des Silvanischen Tagebuchs Statt fand“: der Redacteur, der bisher das „Wir“ unverändert aufgenommen, stiess sich an dem „Paulus und ich“ und setzte das „ich“ in Silas um. Aber wenn Timotheus nicht mitgefangen worden, so ist es für Schwanbeck unerklärlich, dass das günstige Schicksal desselben nicht besonders mitgetheilt wird: er müsste denn annehmen, entweder, dass Silas dasselbe durch Schweigen über Timotheus nebst dem ausdrücklichen „Paulus und ich“ angedeutet, oder dass unser Schriftsteller, wenn er besondere Nachrichten darüber bei Silas fand, dieselben ausgelassen hätte, womit er dann aber jedenfalls zugleich zugestände, dass unser Schriftsteller auch ohne Vorlage von Memoiren des Silas ebenso hätte verfahren können, so dass also jede auf das „Paulus und Silas“ basirte Berechtigung zu einer Silashypothese wegfiele. Wir sehen also, dass Schwanbeck jenen Ausdruck bei seiner eigenen Annahme eines „Wir“ gar nicht, unter der richtigeren Voraussetzung eines „Paulus und ich“ dagegen nur auf dieselbe Weise, wie die traditionelle Ansicht es thut, erklären kann, seine Hypothese also in jedem Fall unberechtigt und grundlos ist.

Der Bericht über den Aufenthalt der Reisenden in Thessalonich und Beröa (17, 1—14) ist schon wegen des 17, 4. 10 vorkommenden „Paulus und Silas“ mit Schwanbeck's Hypothese unvereinbar. Er verleugnet aber auch durch die vom philippischen Bericht merklich abweichende Allgemeinheit und geringere Specialität seiner Angaben die Autorschaft des Augenzeugen Silas, bestätigt hingegen dadurch die hergebrachte Ansicht, welche unsern Schriftsteller in Philippi zurückbleiben und daher nach mündlichen Mittheilungen erzählen lässt. 17, 14 kommt nun noch ein bedeutender Anstoss hinzu; da tritt nämlich Timotheus plötzlich wieder auf: Paulus, heisst es, sei von Beröa nach Athen abgereist, „Silas und Timotheus“ aber dort zurückgeblieben. Bei der Annahme, dass Timotheus sich nie von seinen Gefährten getrennt, dass unser Schriftsteller also bisher immer ein „Wir“ in den Memoiren des Silas vorge-

funden, kann Schwanbeck dies freilich gut erklären: der Name des Timotheus kam dann wirklich hier erst wieder vor, oder, wenn Silas ein dem „Paulus“ entgegengesetztes „Wir“ geschrieben, so musste unser Schriftsteller von selbst wieder dadurch an die doppelte Begleitung des Apostels erinnert werden und das „Wir“, welches er ja seit einigen Versen in die betreffenden Namen umzusetzen pflegte, natürlich in „Silas und Timotheus“ verändern. Freilich werden wir auch hier von Schwanbeck keine genügende Antwort auf die Frage erhalten, warum der Redacteur, nachdem ihm jetzt wieder zum Bewusstsein gekommen, dass Timotheus an der ganzen früheren Geschichte betheiligt gewesen, den Namen desselben nicht dem „Paulus und Silas“ 16, 19. 40; 17, 4. 10 hinzugefügt oder dies in ein „sie“ verwandelt. Aber davon wollen wir hier absehen; wir nehmen an, dass Timotheus gar nicht mit Paulus in Thessalonich gewesen und daher auch nicht mit ihm zusammen nach Beröa gereist, sondern ihm, da wir ihn hier wieder in der Gesellschaft des Apostels finden, hierher nachgefolgt sei. Wie kommt es nun, dass wir von seiner Ankunft nicht besonders in Kenntniss gesetzt werden? Wir haben hier denselben Fall, wie oben, wo wir das Schweigen über das günstige Schicksal des Timotheus mit der Silashypothese unvereinbar fanden: Nimmt Schwanbeck daran Anstoss, dass unser Schriftsteller die Ankunft des Timotheus nur durch Nennung seines Namens bei Gelegenheit der Nachricht von seinem Zurückbleiben in Beröa andeutet, so muss er ein solches Verfahren auch bei seinem Silas unbegreiflich finden; wird er aber gezwungen, anzunehmen, dass dieser die Ankunft des Timotheus besonders gemeldet, der Redacteur der Apostelgeschichte diese Mittheilung aber gestrichen habe, so fällt damit für ihn die Berechtigung zu seiner Silashypothese, indem er dann zugeben muss, dass unser Schriftsteller auch als ursprünglicher Concipient seiner Erzählung so bedeutsam schweigen durfte.

Die Beschaffenheit des athenischen Berichts (17, 16 ff.),

zu welchem wir jetzt kommen, ist für die Silashypothese ein unauflösliches Räthsel. Paulus hatte zwar nach 17, 14. 15 durch seine beröensischen Begleiter sowohl den Silas, als den Timotheus, welche beide in Beröa zurückgeblieben waren, zu sich nach Athen entboten, aber nur Timotheus war ihm, wie wir aus 1. Thess. 3, 1 wissen, dorthin gefolgt. Silas spräche also nach Schwanbeck's Hypothese in dem Berichte von Pauli Wirksamkeit zu Athen zum ersten Male nicht als Augenzeuge; wir würden daher erwarten, dass er dieselbe nur ganz kurz berührte. Davon ist nun aber gerade das Gegentheil der Fall: der athenische Bericht ist recht ausführlich, ja detaillirter, als die vorhergehenden Abschnitte des 17. Cap., indem sogar eine Rede des Apostels mitgetheilt wird. Wie lässt sich das nun mit jener Hypothese vereinen? Schwanbeck hat zwar Recht, wenn er behauptet, die Art und Weise der Darstellung bedinge keineswegs „die Autopsie des Referenten“. Dann sollte er aber auch unparteiisch genug sein, zuzugestehen, dass die Beschaffenheit der Berichte über Pauli Aufenthalt in Thessalonich und Beröa (17, 1—14) noch viel weniger „die Autopsie des Referenten“ bekundet, welche er für dieselben in Anspruch nimmt. Wie ist es zu vereinen, dass derselbe Mann, der die Wirksamkeit des Apostels in ganzen Ländern, von der er selbst Zeuge gewesen (15, 41. 16, 6—8), fast mit Stillschweigen übergeht, seine Thätigkeit an einem Orte, wo er zum ersten Male getrennt von ihm wirkte, so merkwürdig speciell beschreibt? Um so eher sind wir bei dieser auffallenden Unverhältnissmässigkeit der Nachrichten zu der Erwartung berechtigt, die Umstände, denen wir den detaillirten athenischen Bericht verdanken, zu erfahren. Schwanbeck stellt den Timotheus als Gewährsmann desselben auf. Wie ist es aber zu begreifen, dass von dessen Ankunft in Athen trotz der Angabe, Paulus habe den Silas und Timotheus zu sich entboten, nicht mit Einem Worte die Rede ist, dass dieselbe vielmehr durch die Angabe 18, 5 aus dem Bewusstsein des Schriftstellers ausge-

schlossen wird? Schwanbeck meint freilich sehr naiv: „die Silashypothese braucht weiter nichts, als eine Auslassung anzunehmen“ (p. 179). Was man doch nicht Alles einem solchen unglücklichen Ueberarbeiter aufbürden will! Hier soll er sogar die Nachricht seiner Quelle, dass Timotheus nach Athen gekommen, ausgelassen und diese Thatsache später (18, 5) als gar nicht geschehen betrachtet haben! Das wäre keine blosse Auslassung, sondern eine bewusste Entstellung der Thatsachen. Für einen unparteiischen Beurtheiler muss es einleuchten, dass die Beschaffenheit des athenischen Berichts die Silashypothese ganz unmöglich macht. Wie einfach sich dagegen dieselbe, besonders die Unrichtigkeit der Angabe 18, 5, unter Voraussetzung eines Verfassers erklärt, der seine Nachrichten über diese Zeit aus der mündlichen Tradition schöpfte, haben wir schon oben bemerkt.

Ebenso verhält es sich mit dem Berichte über Pauli Aufenthalt in Corinth (18, 1—18). Dass der Anfang desselben (v. 1—5), wo ganz unabhängig von der v. 5 gemeldeten Ankunft des Silas und Timotheus die Thätigkeit des Apostels in der Zeit vor derselben sogar mit genauen Angaben über Aquila und Priscilla dargestellt, und die Ankunft jener beiden selbst so objectiv, so frei von aller subjectiven Färbung und, weil im Vergleich mit 17, 15 unrichtig, in solcher Weise gemeldet wird, wie es nur von einem Dritten geschehen konnte, die Autorschaft des Silas ebenso wie die des Timotheus ausschliesst, ist offenbar. Dass ferner die ausführlichere Erzählung nach der Nachricht von der Ankunft jener beiden keineswegs auf die Vorlage eines Berichts von einem derselben führt, haben wir schon bei Widerlegung der Timotheushypothese gezeigt. Wenn wir endlich schon oben die Mittheilungen über die achtzehnmonatliche Thätigkeit Pauli in Corinth unter der Voraussetzung eines timotheischen Reisetagebuchs wegen der summarischen Kürze, womit aus dieser langen Zeit nur ein in den letzten Theil derselben fallender Zug besonders hervor-

gehoben wird, unbegreiflich fanden, so gilt dies in demselben Grade, wenn man dem Bericht eine von Silas herrührende Denkschrift zu Grunde legen will: von Silas wissen wir eben so wenig, wie von Timotheus, dass er während dieser 18 Monate von Corinth abwesend gewesen, sondern auch er wird durch die Eingänge der beiden Briefe an die Thessalonicher als zu der Zeit, wo diese geschrieben wurden, daselbst anwesend bezeichnet. Auch die Silashypothese wird daher durch die Beschaffenheit des corinthischen Berichts sehr erschüttert.

Von 18, 5 an verschwindet der Name des Silas ganz aus der Apostelgeschichte. Auch dies gibt wieder ein Moment wider die Silashypothese ab. Schwanbeck meint freilich, dieser Umstand begründe keinen Zweifel gegen dieselbe; „denn da der Ueberarbeiter überall, wo er nicht ausschliesslich von Paulus spreche, das „Wir“ seines Gewährsmannes beibehalte, so haben wir keine namentliche Erwähnung des Referenten zu erwarten“ (pag. 185). Aber wenn Silas später von 20, 5 an in dem „Wir“ erzählte, so müsste er doch (Schwanbeck wenigstens muss dies voraussetzen, da er ja gerade die geräuschlose Art und Weise, wie unser Schriftsteller sich selbst einführt, tadelt) seinen Wiedereintritt in die Reisegesellschaft ausdrücklich bemerkt haben. Wenn der Redacteur aber die ausdrückliche Nachricht darüber vorfand, warum nahm er sie nicht auf? Und wenn man annehmen muss, er habe sie aus irgend einem Grunde gestrichen, haben wir dann nicht dasselbe Recht, unserm Schriftsteller ein gleiches Verfahren hinsichtlich seiner eigenen Einführung zuzuschreiben? Schwanbeck selbst begnügt sich schliesslich mit der Bemerkung: „Jedenfalls ist die Silashypothese an diesem Puncte nicht ungünstiger gestellt, als eine der beiden anderen“ (pag. 185).

Aber sind denn die folgenden Erzählungen überhaupt von der Beschaffenheit, dass sie von Silas herrühren können? Schwanbeck schliesst aus der Angabe 18, 18 von der Abreise des Paulus mit Aquila und Priscilla nach Ephesus,

Silas sei in Corinth zurückgeblieben. Offenbar hat er aber von seinem Standpunct aus nicht das mindeste Recht dazu. Er ist hier wieder in dem Widerspruch mit selbst befangen, den wir ihm schon zweimal nachgewiesen haben: er verwirft die Art und Weise, wie die Vertheidiger der traditionellen Ansicht das Schweigen unsers Schriftstellers auffassen, und wendet sie doch selbst an, wo es ihm zur Stützung seiner Hypothese zu dienen scheint. So hat er trotz des Schweigens über Timotheus und der ausdrücklichen Nennung des „Paulus und Silas" bei der Nachricht von der Abreise der beiden aus Philippi (16, 40) und aus Thessalonich (17, 10) annehmen zu müssen geglaubt, Timotheus sei mit denselben abgereist. Hier dagegen, wo ebenso ausdrücklich nur die Abreise des Paulus in Begleitung von Aquila und Priscilla gemeldet wird, hält er sich für berechtigt, das Zurückbleiben des Silas in Corinth daraus zu schliessen. Wir haben allerdings alles Recht, aus dem Schweigen unseres Schriftstellers über Silas und Timotheus nach Analogie der früheren Stellen zu folgern, diese seien nicht mit Paulus abgereist, sondern in Corinth zurückgeblieben. Wenn aber Schwanbeck ebenso schliesst, so widerspricht er sich selbst und hebt damit seine früheren Einwürfe gegen die „Lucashypothese" auf.

Was für ein Interesse hat er denn bei der Annahme, dass Silas in Corinth geblieben? Zunächst kann er damit „die seltsame Kürze" erklären, womit die grosse Reise Pauli von Corinth nach Ephesus, Cäsarea, Jerusalem und Antiochien und von hier aus wieder durch Galatien und Phrygien nach Ephesus zurück behandelt wird. Freilich kann uns, die wir unsern Schriftsteller während dieser Zeit fern vom Apostel in Macedonien verweilen und sein Werk nach einem bestimmten Plane schreiben lassen, diese Kürze ebenso wenig auffallen. Der Hauptgrund, weshalb Schwanbeck annimmt, Silas sei in Corinth zurückgeblieben, ist der, dass er sich durch die ganze Beschaffenheit des folgenden Ab-

schnitts auf Corinth als auf den Standpunct des Referenten geführt glaubt.

Merkwürdiger Weise handelt es sich im Folgenden überall, wo die Erzählung von allgemeinen Angaben zum Detail aufsteigt, um Ephesus und Pauli Wirksamkeit daselbst: mit der Nachricht von seiner Abreise nach Macedonien (20, 1) fällt die Darstellung wieder zur grössten Kürze hinab. Aber Schwanbeck hat Recht, wenn er „die Vermuthung, dass der Berichterstatter dieser Partie in Ephesus seinen Standpunct habe“, für unbegründet hält. Unter dieser Voraussetzung würde der Bericht doch noch immer zu fragmentarisch sein: er heftet sich nur an einzelne hervorstechende Facta, zu deren Kenntniss der Verfasser auch leicht durch das Gerücht, durch die mündliche Tradition gelangen konnte. Jedenfalls also liegt der Standpunct des Erzählenden ausserhalb Ephesus. Aber wo? Schwanbeck sieht sich durch zwei Erscheinungen auf Corinth geführt: Zunächst durch „den plötzlichen Sprung von genauerer Erzählung zu der grössten Flüchtigkeit, sowie die Abreise Pauli von Corinth angegeben war“. Wenn nur dieser „plötzliche Sprung“ wirklich vorhanden wäre! Nach der Meldung der Abreise Pauli wird ja sogleich ein sehr specieller Zug aus dem ersten Aufenthalt desselben zu Ephesus mitgetheilt. Das zweite und Hauptargument liegt für Schwanbeck in der Erzählung über Apollo (18, 24—28). Dieselbe scheint ihm nämlich „mit der Geschichte des Paulus, soweit dieselbe in der Apostelgeschichte gegeben wird, auch nicht in der entferntesten Beziehung“ zu stehen und „eben wegen der Unbegreiflichkeit ihrer Einschiebung ganz besonders geeignet“ zu sein, „über den Standpunct des Referenten Licht zu verbreiten“. Allerdings muss dieser aus einzelnen, ausserhalb des Gesammtkreises der erzählten Begebenheiten liegenden Zügen erschlossen werden, deren Mittheilung eben nicht im Pragmatismus der ganzen Geschichte, sondern in dem zufälligen besonderen Standpunct des Referenten ihren Grund hat. Aber Schwanbeck hat

Unrecht, wenn er die Geschichte des Apollo als eine „unbegreifliche Einschiebung“ zu dem Zwecke ausbeuten will. Denn unser Schriftsteller gibt in seinem Werke nicht bloss eine Geschichte des Paulus, mit welcher die des Apollo allerdings nicht fest verknüpft ist, sondern eine Geschichte der gesammten Ausbreitung des Christenthums, in der auch Apollo, wie wir aus den Briefen an die Corinther zur Genüge wissen, seine Stelle finden musste. Aber auch darin irrt Schwanbeck, wenn er behauptet, die Erzählung von Apollo dürfe man nicht mit der folgenden von den Johannesjüngern zusammenstellen, da sie doch, obgleich auch in ihr von Apollo als einem Johannesjünger gesprochen werde, schon durch die blosse Stellung, durch welche die Angaben über die Reise Pauli zerrissen würden, genugsam davon geschieden sei. Denn gerade dem Zusammenhang mit ihr verdankt sie ihre Stellung zumeist. Dass die Beschreibung der Reise Pauli aber durch sie unterbrochen wird, hat in chronologischen Verhältnissen seinen Grund: die Bekehrung und Abreise Apollo's fand ja vor Pauli zweiter Ankunft in Ephesus und der durch ihn erfolgten Bekehrung der andern Johannesjünger Statt, musste daher sowohl vor jener erzählt, als von dieser geschieden werden. Demnach ist die Einschiebung der Erzählung von Apollo durchaus nicht „unbegreiflich“. Endlich hält es auch nicht Stich, wenn Schwanbeck die einfache Angabe, dass die ephesinische Gemeinde dem Apollo einen Brief an die corinthischen Jünger mitgegeben mit der Aufforderung, ihn bei sich aufzunehmen, sowie, dass er dort für die Verbreitung des Evangeliums wirksam gewesen sei, so urgirt, dass er darin den corinthischen Standpunct des Verfassers verrathen glaubt. Denn dies sind Züge, welche für eine Geschichte des in der Verkündigung des Evangeliums thätigen Apollo, wie eine solche doch hier in kurzem Abriss gegeben werden soll, nicht „unbegreiflich und unpragmatisch“, sondern ganz passend und hierher gehörig waren. Somit ist Schwanbeck's Ansicht über den Standpunct des Referenten unbe-

gründet. Dieselbe hat aber nicht nur keinen triftigen Grund für sich, es lassen sich sogar entschiedene Gründe wider sie vorbringen.

Höchst wahrscheinlich machte Paulus während seines zweiten Aufenthalts zu Ephesus seinen zweiten Besuch zu Corinth, wie wir schon oben bemerkt. Jedenfalls fanden in dieser Zeit häufige Berührungen zwischen dem Apostel und der corinthischen Gemeinde Statt: sowohl unser erster Corintherbrief als der in ihm (5, 9—11) erwähnte (verlorene) Brief an die Corinther ist aus dieser Zeit; es müssen also Abgesandte Pauli und der Corinther zwischen Ephesus und Corinth hin und hergegangen sein. Insbesondere hatte der Apostel nach Absendung unsers ersten Corintherbriefs den Titus an die corinthische Gemeinde geschickt (2. Cor. 7, 6. 7. 13—15; 8, 6). Warum wird nun von dem Allem Nichts, sondern nur die Absendung des Timotheus und Erastus nach Macedonien erwähnt (act. 19, 22)? Und was die Hauptsache ist, warum wird Pauli dritter Aufenthalt in Corinth 20, 3 so merkwürdig kurz behandelt? Dies Alles ist unbegreiflich, wenn der Berichterstatter, wie Schwanbeck meint, während dieser Zeit zu Corinth war und also alles das, was wir erwähnt haben, mit erlebt haben musste.

Aber wie? wenn Silas wirklich nicht diese ganze Zeit hindurch in Corinth gewesen wäre, und also das Fehlen des corinthischen Standpuncts seine Autorschaft nicht gefährden könnte? Schwanbeck behauptet auch seine Abwesenheit von jenem Orte für die Dauer des 20, 3 beschriebenen letzten Aufenthaltes Pauli daselbst, um die Kürze des Berichts darüber zu erklären, und beruft sich dafür mit Recht auf das Fehlen des Silas-Namens unter der Menge derer, von welchen Paulus in dem um diese Zeit aus Corinth geschriebenen Brief an die Römer (16, 21—23) grüsst. Aber auch vor der letzten Ankunft des Apostels in Corinth muss Silas diese Stadt schon lange verlassen haben. Denn in dem zweiten Briefe an die Corinther, welcher in diese Zeit fällt, wird er zwar einmal erwähnt (1, 19, wo die Corinther an

seine Predigt erinnert werden), aber seine Anwesenheit daselbst wird durchaus nicht vorausgesetzt, vielmehr durch das Fehlen aller Beziehungen auf dieselbe, welches sonst unbegreiflich wäre, ausgeschlossen. Ueberhaupt tritt derselbe von nun an in den paulinischen Briefen nicht mehr auf: er scheint aus dem Wirkungskreise dieses Apostels geschieden zu sein. In der That finden wir seinen Namen im ersten petrinischen Brief (5, 12), wo Silas als derjenige genannt wird, durch welchen Petrus diesen Brief von Babylon an die Gemeinden von Pontus, Galatien, Cappadocien, Asien und Bithynien, an welche der Brief gerichtet ist (1, 1), überbringen lässt. Dass hier unser Silas gemeint sei, leidet wohl keinen Zweifel, da es zu seiner Sendung in die genannten Gemeinden so überaus trefflich passt, dass er früher den grössten Theil derselben mit Paulus besucht und wahrscheinlich auch theilweise gestiftet hatte (15, 41—16, 8). Wir müssen daher annehmen, Silas sei nach Pauli Abreise von Corinth (18, 18) zwar hier zurückgeblieben, aber doch bald auch abgereist, und zwar nach Jerusalem, von wo aus er denn den Apostel Petrus auf seinen Missionsreisen bis nach Babylon begleitete. Wir haben also durchaus keine Ursache und Berechtigung, ihn, um seine Verfasserschaft für den Abschnitt 18, 19—20, 4 zu ermöglichen, in die Gegenden zu versetzen, wo der Referent anwesend gedacht werden zu müssen scheint, zumal, wenn dieselbe durch ihre Identität mit derjenigen, in welcher der hergebrachten Ansicht zufolge unser Schriftsteller zurückblieb, diese selbst offenbar bestätigen sollte.

Es ist nämlich der Standpunct des Verfassers für die 18, 19—20, 4 beschriebene Zeit nirgends anders als in Macedonien zu suchen, wo unser Schriftsteller nach 16, 40 zurückgeblieben war. Dies hat Schneckenburger zuerst mit feinem, sicherem Tact pag. 43 ausgesprochen. Wie schon bemerkt, werden wir uns bei der Aufsuchung dieses Standpunctes durch diejenigen Notizen leiten lassen, deren Inhalt mit dem Hauptgegenstand dieses Abschnittes, der Wirk-

samkeit Pauli in Ephesus, nicht zusammenfällt, und durch deren Beibringung vor allen anderen, die er über die sonstige Thätigkeit des Apostels, wenn er vollständig sein wollte oder konnte, hätte machen müssen, der Verfasser gerade seinen besondern Standpunct verräth. Mit Recht hat daher Schneckenburger auf die Bedeutung der Stelle 19, 21. 22 aufmerksam gemacht, wo mitten im ephesinischen Bericht Pauli Vorsatz, über Macedonien und Achaja nach Jerusalem zu reisen, und die Absendung des Timotheus und Erastus nach Macedonien gemeldet wird. Dass 19, 21 gerade Macedonien als Durchgangspunct des Apostels auf seiner Reise nach Jerusalem besonders genannt wird, hängt auch damit zusammen, dass der Schriftsteller die Reise nach Macedonien später (20, 1. 2) besonders erwähnt. Schon dass er letztere nicht übergeht, während von der zweiten Reise Pauli nach Corinth, welche er von Ephesus aus höchst wahrscheinlich zur See machte (denn sie muss sehr kurz gewesen sein), gar keine Rede ist, führt auf die Anwesenheit des Verfassers in Macedonien, wo er gerade von der ersteren Reise persönlich berührt, von der letzteren dagegen Nichts gewahr wurde. Dass er aber diese Reise nach und durch Macedonien nicht, wie Schwanbeck es verlangt, ausführlicher beschreibt, rührt daher, dass er eben, weil er nicht mitreiste, selbst nicht viel Specielles darüber wusste, besonders aber daher, dass er schon in seiner früheren Geschichte den Apostel bei seiner Stiftung der macedonischen Gemeinden Stadt für Stadt verfolgt hatte (16, 12—17, 15).

Diese Vermuthung eines macedonischen Standpunctes für den Referenten gewinnt nun aber noch bedeutend an Wahrscheinlichkeit durch die zweite Notiz von der Absendung des Timotheus und Erastus nach Macedonien. Warum wird gerade diese Sendung vor so vielen andern, die Paulus von Ephesus aus besonders nach Corinth machte, mitgetheilt? Schon Schwanbeck hatte sich mit seiner Ansicht vom corinthischen Standpunct an dieser Notiz gestossen und dieselbe nur auf eine willkürliche Weise, durch die Annahme

eines dem Ueberarbeiter aufgebürdeten Abschriftsfehlers erklären können. Offenbar hat Schneckenburger Recht, wenn er behauptet, man müsse dieselbe „auf das subjective Interesse, auf die persönliche Erinnerung des Erzählers reduciren, der jene Abgesandten eben in Macedonien sah, wo er damals verweilte“ (pag. 43). In der That muss uns dies fast gewiss scheinen, wenn wir die Stelle noch etwas näher betrachten. Ohne Zweifel hängt sie mit dem vorhergehenden Verse, wo des Apostels Plan, durch Macedonien und Achaja nach Jerusalem zu reisen, mitgetheilt wird, so zusammen, dass die in ihr gemeldete Sendung jener beiden als zu dem Zwecke, die Ankunft Pauli in jenen Gegenden vorzubereiten, geschehen erscheint. Demnach muss es auffallen, dass es nicht heisst, Timotheus und Erastus seien durch Macedonien nach Achaja, oder nach Macedonien und Achaja gesandt worden. Dass Timotheus wirklich bestimmt war, auch nach Achaja dem Apostel voranzugehen, wird aus 1. Cor. 4, 17. 16, 10, wo Paulus von der bevorstehenden Ankunft desselben in Corinth spricht, unzweifelhaft. Schneckenburger nimmt freilich nach Vorgang von Bleek (in den theologischen Studien und Kritiken 1830, 3. Heft) und Neander (apostolisches Zeitalter pag. 433—437) an, es sei in diesen Stellen von einer andern Mission des Timotheus, als der act. 19, 22 erwähnten, die Rede, von einer Mission, die er wirklich vollführt habe, nach deren Ausführung er aber nach Ephesus zum Paulus zurückgekehrt und dann erst von diesem nach Macedonien vorausgeschickt worden sei. Die Beantwortung dieser Frage hängt damit zusammen, ob man sich mit den genannten Gelehrten veranlasst findet, aus einigen Stellen des zweiten Corintherbriefs die Existenz eines dritten, zwischen unsern ersten und zweiten fallenden, verlorenen Briefs an die Corinther zu erschliessen. Auf diesen Punct könen wir uns hier nicht einlassen. Wir glauben die obige Frage auch ohne Rücksicht auf ihn entscheiden zu können. Da Paulus nämlich 1. Cor. 15, 8 seine Abreise aus Ephesus schon auf einen bestimmten Zeitpunct (Pfing-

sten) verlegt, so scheint dieselbe damals nicht allzu fern gewesen zu sein. In der That führt auch die Anspielung auf die ungesäuerten Brode und das Passahlamm 1. Cor. 5, 7 auf die Osterzeit als auf die Abfassungszeit dieses Briefes. Da nun aber die Abreise Pauli von Ephesus durch den Aufstand des Demetrius noch beschleunigt zu sein scheint (20, 1), so bleibt für eine Reise des Timotheus nach Corinth, eine Rückkehr desselben nach Ephesus und eine abermalige Absendung nach Macedonien bei weitem nicht genug Zeit mehr übrig. Wir werden also die 1. Cor. 4, 17. 16, 10 erwähnte Reise des Timotheus mit Recht mit der act. 19, 22 genannten identificiren. Dieser muss daher unerwarteter Weise, vielleicht durch Paulus selbst, der ihm früher, als er vorhatte, gefolgt war, verhindert worden sein, seine Reise bis nach Corinth fortzusetzen. Dann werden wir aber durch den Umstand, dass unser Schriftsteller, obgleich er die Bestimmung des Timotheus, auch nach Achaja zu reisen, durch den Zusammenhang des 21. und 22. Verses andeutet und also kennt, doch, wie aus der ausdrücklichen Angabe von der Sendung desselben nach Macedonien hervorgeht, auch von seiner unerwarteten Verhinderung auf das Genaueste unterrichtet ist, zu der Annahme berechtigt, er habe demselben damals gerade örtlich nahe gestanden, also selbst auch in Macedonien verweilt. Bestätigt wird uns dieselbe noch dadurch, dass dem Referenten nach 19, 29 die Anwesenheit zweier mit Namen genannter Macedonier, des Cajus und des Aristarch, in Ephesus bekannt ist. Wir haben demnach in der ganzen Beschaffenheit des Abschnitts 18, 19—20, 3 ein offenbares Zeugniss wie gegen Schwanbeck's Hypothese, so für die traditionelle Ansicht.

Dafür, dass Silas 20, 5 ff. und 27, 1 ff. in dem „Wir" spreche, hat Schwanbeck natürlich keinen andern Grund, als dass der Erzähler nothwendiger Weise derselbe sei, der bisher referirt habe. Aus demselben Grunde sehen wir gerade in unserm Schriftsteller den augenzeugenschaftlichen Berichterstatter, und zwar mit um so grösserem Rechte, als

diese unsere Annahme durch die für Schwanbeck unerklärliche Erscheinung, dass die communicative Redeform in derselben Localität wieder auftritt, wo sie verschwunden war, offenbar bestätigt wird.

Die Beschaffenheit der Schlussverse der Apostelgeschichte, nämlich das Allgemeine ihrer Angabe über den zweijährigen Aufenthalt Pauli zu Rom, könnte, wie dies auch von Schwanbeck schliesslich (pag. 185) urgirt wird, insofern für die Silashypothese zu sprechen scheinen, als aus dem Schweigen der aus der römischen Gefangenschaft geschriebenen Briefe Pauli über Silas hervorgeht, dass dieser zur Zeit ihrer Abfassung abwesend gewesen sein muss. Aber abgesehen davon, dass die Beschaffenheit jener Verse anders als durch die Annahme einer Abwesenheit ihres Verfassers von Rom erklärt werden kann und sogar muss, hat sich uns die Silashypothese bisher als so ganz unhaltbar erwiesen, dass diese schwache, zweifelhafte Stütze sie nicht im Mindesten mehr halten kann. Wir glauben daher diese ihre Critik getrost mit der Bemerkung schliessen zu dürfen, dass die Ansicht Lange's, das „Wir“ rühre von unsers Schriftstellers „schöner Anspruchlosigkeit“ her, obgleich Schwanbeck pag. 129 meint, „man hätte dieselbe lieber früheren Jahrhunderten überlassen sollen“, doch auch noch in unserem Jahrhundert mit gutem Fug und Recht als probabel gelten kann.

Das Resultat unserer Kritik der Silashypothese lässt sich kurz dahin zusammenfassen, dass Schwanbeck, indem er, um die Mängel der Timotheushypothese zu vermeiden, den Versuch machte, den Silas als den in augenzeugenschaftlicher Form erzählenden Begleiter Pauli zu vertheidigen, einen noch grösseren Missgriff gethan hat, da seine Hypothese die Schwierigkeiten, die sich ihr in der Beschaffenheit des letzten Theils der Apostelgeschichte bieten, noch viel weniger zu lösen im Stande ist.

Was uns schon durch die durchgängige sprachliche Verwandtschaft sowie durch den inneren Zusammenhang der einzelnen Theile unseres Buches höchst wahrscheinlich geworden war, dass nämlich der Verfasser der Apostelgeschichte mit dem in ihrem letzten Theile erzählenden Reisegefährten Pauli identisch sei, das hat sich uns durch die Kritik der beiden Hypothesen, nach welchen in den Wirpartieen der Bericht eines Anderen aufgenommen sein sollte, als ganz unzweifelhaft und gewiss herausgestellt. Bevor wir nun aber an die Beantwortung der Frage, wer denn dieser theilweise als Augenzeuge erzählende Verfasser sei, gehen, haben wir, wie schon oben angedeutet, zuvor noch die Composition der Apostelgeschichte in einem anderen Sinne des Wortes, wie bisher, zu untersuchen. Da nämlich einige neuere Gelehrte zwar zugeben, dass der Verfasser für identisch mit dem als Augenzeuge sprechenden Gefährten des Apostels Paulus gehalten sein wolle, ihn aber wegen der Ungeschichtlichkeit seiner Erzählung und der dieselbe beherrschenden Tendenz nicht als solchen anerkennen zu können behaupten, so müssen wir zusehen, ob die von ihnen gegen die Identität vorgebrachten Gründe stichhaltig sind, oder ob sich die Apostelgeschichte nicht vielmehr auch durch die Beschaffenheit ihres Inhalts als ein Werk bekunde, das von einem noch dem apostolischen Zeitalter angehörenden Verfasser, einem zeitweiligen Begleiter des Apostels Paulus, nicht nur herrühren *wolle*, sondern auch *wirklich herrühre*.

Abschnitt II.

Der Zweck der Apostelgeschichte.

Man hat in neuerer Zeit hin und wieder die Ansicht aufgestellt, es sei nicht nur nicht nothwendig, sondern nicht einmal erlaubt, nach einem besonderen Zwecke der Apostel-

geschichte zu fragen. Nicht als ob man damit das Buch für ganz zweck- und planlos hätte erklären wollen, sondern, da man darin eine Geschichte sah, meinte man, eine solche habe in sich selbst ihren Zweck, brauche die Motive ihrer Abfassung nicht in bestimmten, ausser ihr liegenden Zwecken zu suchen, die der Schriftsteller habe erreichen wollen, es sei z. B. genug, zu sagen, der Verfasser der Apostelgeschichte habe de rebus christianis geschrieben. So verbot besonders Schleiermacher, nach einem besonderen Zwecke derselben zu fragen. Dabei scheint jedoch ein Missverständniss über den Begriff des Zweckes einer Geschichte obzuwalten. Allerdings hat die Geschichte einen Selbstzweck: Geschichte ist an und für sich werth, geschrieben zu werden. Aber es fragt sich ja doch immer, von welchem Standpunct und Gesichtspunct aus ein Schriftsteller seine Geschichte abfasse, nach welchem Princip er seine Mittheilungen aus der unendlichen Masse des vorliegenden Stoffs auswähle, nach welchem Plan er die einzelnen ausgewählten Erzählungen ordne, welchem höheren Gesichtspuncte er seine ganze Darstellung unterordne. Wo Ordnung ist — und die hat noch Niemand der Apostelgeschichte abgesprochen — da ist auch ein bestimmter Plan und Zweck, d. h. ein Princip dieser Ordnung. Die in einem solchen Sinne gestellte Frage nach einem besonderen Zwecke der Apostelgeschichte ist also jedenfalls nicht nur eine erlaubte, sondern sogar eine nothwendige, zum richtigen Verständniss des Buchs durchaus erforderliche, von der Wissenschaft gar nicht zu umgehende Frage. Und wenn einige Gelehrte dieselbe ablehnen zu müssen geglaubt haben, so rührt das mehr daher, dass sie an der Lösung der schon auf alle mögliche, meist aber ungenügende Weise beantworteten Frage verzweifelten, als dass sie die Berechtigung derselben überhaupt leugneten.

Man hat den Zweck der Apostelgeschichte, seitdem man überhaupt anfing, denselben genauer zu bestimmen, auf sehr verschiedene Weise aufgefasst. Alle diese Versuche zerfal-

len von selbst in zwei Klassen. Entweder glaubte man nämlich in unserer Schrift eine Geschichte zu haben, die, wenn auch nicht in allem Einzelnen historisch und in manchen Darstellungen durch den eigenthümlichen Standpunct des Verfassers gefärbt, doch wenigstens wahre Geschichte geben wolle. Oder man sah darin ein Buch, dem die Form der Geschichte nur dazu diente, gewisse dogmatische Ansichten weiter zu verbreiten, auf bestimmte religiöse Parteien versöhnend einzuwirken: eine dogmatische Tendenzschrift in Form einer Geschichte.

Dem Namen des Buchs gemäss (*πράξεις τῶν ἀποστόλων*) erwartet man mit Recht, darin eine Geschichte der Thaten der Apostel zu finden. Doch muss der erste Blick in ihren Inhalt lehren, dass wir eine solche keineswegs in der Apostelgeschichte haben. Denn da ist, abgesehen vom Apostelcatalog (1, 13) und dem seltenern Ausdruck *οἱ ἀπόστολοι*, so wenig von allen Aposteln im Einzelnen die Rede, dass die meisten derselben neben Petrus und Paulus, die als die Hauptpersonen erscheinen, gänzlich verschwinden und gar nicht mehr genannt werden, dass Johannes nur einige Male als Begleiter des Petrus (3, 1. 3. 11; 4, 13. 19) und Jacobus nur noch einmal bei der kurzen Notiz von seinem Märtyrertode (12, 1) erwähnt wird. Und andrerseits finden sich manche Berichte über die Wirksamkeit andrer Männer, wie des Stephanus und Philippus, des Barnabas und Apollo, sowie Erzählungen, die nicht sowohl die Apostel, als die Gemeinde und ihre Zustände betreffen.

Aber der Titel des Buchs rührt ja nicht von seinem Verfasser her. Dieser kann einen anderen, als den nach jenem Titel zu erwartenden Zweck, gehabt haben. Man hat daher den Zweck der Apostelgeschichte bald dahin beschränkt, sie wolle uns eine biographische Darstellung von der Wirksamkeit der beiden bedeutendsten Apostel, des Petrus und des Paulus, geben. So z. B. Grotius in seinem Commentar zur Ueberschrift des Buches. Offenbar spielen diese beiden Apostel die Hauptrollen unter den handelnden Personen.

Petrus erscheint in der ersten Hälfte des Buchs als die leitende Persönlichkeit, die in allen öffentlichen wie Privat-Angelegenheiten des Apostelcollegiums oder der jungen Gemeinde das Wort führt, und Paulus ist so sehr Hauptgegenstand der Geschichte des andern Theils, dass der Gang derselben sich allein an seinen Lebenslauf knüpft und in seiner Darstellung schliesslich aufzugehen scheint. Gleichwohl konnte man sich nicht verhehlen, dass auch dieser beschränkte biographische Zweck, wenn er vom Verfasser wirklich erstrebt worden wäre, in durchaus nicht genügender Weise erreicht sein würde. Denn von Petrus erfahren wir ausser seiner in die früheste Zeit fallenden Wirksamkeit in der jerusalemischen und den palästinensischen Gemeinden, seiner etwas späteren Gefangennehmung durch Herodes und seiner Befreiung aus dieser Haft nur noch, dass er sich an dem sogenannten Apostelconvent betheiligt. Wohin er sich damals nach seiner Befreiung begeben, wann er nach Jerusalem zurückgekehrt, seine Reise nach Antiochien (Gal. 2, 11), überhaupt die auf den Apostelconvent folgenden Schicksale des Apostels, auch sein Tod, der doch zur Zeit der Abfassung des Buchs gewiss schon erfolgt war — alles dies wird gänzlich mit Stillschweigen übergangen. Und wenn uns auch Pauli Leben bei weitem ausführlicher, scheinbar in ununterbrochener chronologischer Reihenfolge, von seiner Verfolgungsthätigkeit und seiner Bekehrung an bis zu seiner letzten Gefangenschaft, vorgeführt wird, so fehlen doch in diesem Bilde so viele Züge, die uns aus seinen Briefen bekannt sind (vgl. besonders 2. Cor. 11, 23 ff. 6, 4 ff. 1. Cor. 4, 9 ff. 15, 30 ff. Gal. 4, 13. 5, 17 al.), dass wir in der Darstellung der Apostelgeschichte durchaus keine vollständige Biographie erkennen können, zumal, da uns auch sein Tod, den der Verfasser doch nothwendig nach seinen näheren Umständen kennen musste, gar nicht ausdrücklich erwähnt, und die letzte Zeit vor demselben, seine Schicksale in Rom und seine dortige evangelische Wirksamkeit, nur ganz allgemein angedeutet wird. Sodann passt zu einer Biographie der beiden

Hauptapostel das sonstige, sie nicht speciell betreffende Material natürlich auch wieder nicht.

So sah man sich denn genöthigt, den biographischen Zweck, wenn auch nicht ganz zu verwerfen, so doch einem höheren, allgemeineren unterzuordnen. Man fasste die Apostelgeschichte als die Geschichte der christlichen Kirche in der apostolischen Zeit, als den ersten Versuch einer christlichen Kirchengeschichte. So die meisten Gelehrten, auch noch der neueren Zeit. Aber auch das musste man bald einsehen, dass unsre Schrift, wenn sie eine solche Geschichte hätte darbieten wollen, sehr unvollständig und mangelhaft sein würde. Die Geschichte der Gründung der christlichen Kirche sowie die ersten Schicksale der älteren Apostel und der jerusalemischen Gemeinde werden uns wohl ausführlich genug beschrieben. Aber mit der Steinigung des Stephanus, welche die Verfolgung und momentane Zerstreuung der dortigen Christen zur Folge hatte, tritt diese Gemeinde gänzlich in den Hintergrund: die Erzählung wendet sich fast ausschliesslich der christlichen Diaspora zu, ihr Hauptgegenstand ist die Verbreitung des Evangeliums in den verschiedenen Ländern des römischen Reichs. Und auch später, wenn die Geschichte wieder nach Jerusalem zurück kommt, wie in dem Berichte über den Apostelconvent und in der Erzählung von Pauli letzter Anwesenheit daselbst wird die Geschichte dieser Gemeinde, die doch in einer vollständigen Kirchengeschichte so sehr wichtig sein würde, durchaus nicht nachgeholt, es sind nur vereinzelte Notizen, die uns darüber mitgetheilt werden. Von den übrigen Gemeinden wird uns aber noch viel weniger eine vollständige Geschichte ihrer Entwicklung gegeben. Von den Zuständen und Einrichtungen derselben endlich ist überhaupt fast gar nicht die Rede.

Man musste also den Zweck unseres Buches, als einer apostolischen Kirchengeschichte, jedenfalls näher bestimmen, in engere Grenzen einschränken. Dies konnte aber auf zwiefache Weise geschehen. Man konnte nämlich die Motive,

die den Verfasser bei seiner Auswahl aus dem ganzen grossen kirchengeschichtlichen Stoff leiteten, entweder in den eigenthümlichen Verhältnissen des Verfassers selbst oder der Leser, für welche er schrieb, suchen, oder darin, dass er nur eine bestimmte Seite, einen bestimmten Theil der apostolischen Kirchengeschichte darstellen wollte.

In ersterer Hinsicht hat man, wie Michaelis in seiner Einleitung in's N. T. (II. p. 1179), angenommen, der Verfasser habe nur das erzählen wollen, was er selbst gesehen oder von Augenzeugen gehört habe. Die persönliche Betheiligung eines Schriftstellers an den berichteten Begebenheiten ist freilich natürlicher Weise von grossem Einfluss auf seine Darstellung. Aber für's Erste herrscht doch in der Apostelgeschichte wenigstens so viel Plan und Ordnung, dass man ihre Darstellung nicht davon abhängig machen kann, was ihr Verfasser zufälliger Weise entweder selbst miterlebt, oder von Augenzeugen erfahren hatte. Sodann ist es doch offenbar, dass er unter dieser Voraussetzung bei Weitem nicht Alles mitgetheilt haben würde, was er hätte erzählen können. Denn wenn der Verfasser den Paulus auf seinen Reisen begleitete und mit ihm nach Jerusalem kam, so musste er nicht nur von Paulus viel mehr wissen, als wir von ihm lesen, sondern vor allen Dingen auch von den übrigen Aposteln. Warum hat er also nicht Alles mitgetheilt, was er wusste? Er muss also auch hier wiederum ein bestimmtes Princip gehabt haben, nach welchem er aus seiner eigenen Erinnerung oder aus den Mittheilungen der Augen- und Ohrenzeugen die Auswahl seiner Erzählungen traf, wie denn auch Michaelis ausser dem genannten noch verschiedene andere Zwecke zur Erklärung des Buchs aufstellt.

Mit grösserem Rechte hat man die eigenthümliche Beschaffenheit unseres Buches aus dem Standpunct des Verfassers, als eines Schülers des Apostels Paulus, eines Pauliners, erklären zu können gemeint. So besonders Credner in seiner Einleitung in's N. T. (pag. 272). Eine paulini-

sche Kirchengeschichte, nahm man an, habe der Verfasser schreiben wollen. Unbestreitbar hat diese Ansicht ihr Recht. Wenn der Verfasser wirklich ein Begleiter und Schüler jenes Apostels, vielleicht auch ein Heidenchrist war, so musste sich dieser sein religiöser Standpunct naturgemäss in der Art in seinem Werke ausprägen, dass er nicht nur Pauli Wirksamkeit ausführlicher schilderte, sondern auch solche Facta mit besonderer Vorliebe hervorhob, welche die Heidenchristen näher angingen, als die Judenchristen, also z. B. die Bekehrung des grossen Heidenapostels, die dreimal, sowie die des Cornelius, des Erstlings unter den Heiden, die zweimal erzählt wird; sodann den Apostelconvent, auf dem das Verhältniss der Heidenchristen zum mosaischen Gesetz festgesetzt wurde, besonders aber die ganze Missionsthätigkeit Pauli, und wie dieser sich in den einzelnen Fällen dabei verhielt.

Aber auch bei dieser Beschränkung erscheint der Gesichtskreis des Verfassers noch immer als zu weit angenommen: eine vollständige Kirchengeschichte des apostolischen Zeitalters, wenn auch von paulinischem Standpunct aus, kann die Apostelgeschichte nicht sein. Dafür bietet sie noch zu wenig, besonders was Pauli Thätigkeit und die Entwicklung der einzelnen, von ihm gestifteten Gemeinden betrifft, von der wir doch aus den Briefen des Apostels wissen, dass sie mit so grossen Schwierigkeiten und Unannehmlichkeiten verbunden war. Wir hören meist nur von der Stiftung der einzelnen Gemeinden und der ersten Wirksamkeit Pauli in denselben. Seine späteren Reisen durch die schon vorhandenen Gemeinden werden stets nur ganz kurz behandelt, wie im Fluge nachgemacht (cf. 15, 41. 16, 1 ff. 18, 22. 20, 1—3), der Verkehr aber, den er in seiner Abwesenheit durch Boten und Briefe mit denselben pflog, und der z. B. zwischen ihm und den Corinthern besonders lebhaft war, wird gar nicht erwähnt.

Man hat daher als weiteres Erklärungsmittel den Theophilus, dem unsre Schrift gewidmet ist, zu Hülfe genom-

men: der Verfasser habe nur das mitgetheilt, was diesem seinem Gönner nützlich und interessant zu wissen gewesen. Sein Name ist zwar von manchen Critikern als der Sündenbock für alle auffallenden Erscheinungen in der Apostelgeschichte, besonders für deren Lücken in Anspruch genommen worden, und es ist in dieser Beziehung oft des Guten zu viel geschehen. Die fraglichen Erscheinungen konnten ebenso gut und noch besser aus anderen Rücksichten erklärt werden. Aber auf der anderen Seite haben die Bedürfnisse des Theophilus doch auch ein gutes Recht auf eine Stelle unter den Rücksichten, die der Verfasser in seiner Geschichte zu nehmen hatte, und wollen jedenfalls mehr anerkannt sein, als es z. B. von denen geschieht, welche in ihm eine fingirte Person sehen, ein x, das ganz willkürlicher Weise zur Erklärung aller sonst unerklärlichen Erscheinungen in der Apostelgeschichte gepresst werde. Wenn der Verfasser sein Werk einem Freunde und Gönner widmete, so musste es diesen doch ganz vorzüglich interessiren und seiner Wissbegierde ganz besonders entsprechen. Worin sollte sonst die Dedication ihren Grund haben? Es ist nur das schlimm, und die Abneigung Vieler gegen Theophilus hat darin ihren Grund, dass wir über ihn eigentlich nichts Sicheres und Genaueres wissen, dass wir ihm erst durch Combination verschiedener Umstände eine bestimmte Persönlichkeit anbilden können. Aber darum ist doch diese Person nicht ganz aus dem Spiele zu lassen. Wenn z. B. Theophilus vom Patriarchen Eutychius, der freilich erst im 10. Jahrhundert lebte, als ein Italiener oder speciell als ein Römer bezeichnet wird, warum sollen wir diese Nachricht nicht damit combiniren dürfen, nicht nur, dass die Geographie Italiens cap. 28 als bekannt vorausgesetzt wird, während andere Orte in Palästina oder sonst wo der Lage nach näher beschrieben werden, sondern auch, dass die Geschichte der Gründung der römischen Gemeinde mit Stillschweigen übergangen, die Anwesenheit von Christen in Rom vorausgesetzt (28, 15), Pauli Wirk-

samkeit innerhalb der zwei Jahre seines dortigen Aufenthalts nur allgemein angedeutet und sein Märtyrertod endlich gar nicht erwähnt wird? Aber man darf allerdings mit diesem Theophilus nicht zu viel erklären wollen, man darf die Vermuthungen über ihn nicht zu luftig aufbauen. Viel sicherer ist es offenbar, wenn man über ihn hinaus einen Schritt weiter geht und sagt, in seinen Bedürfnissen seien zugleich die aller Heidenchristen berücksichtigt. Dass dieser Schritt mit Recht gethan wird, folgt von selbst, wenn man erwägt, dass unser Buch von vorn herein gewiss nicht auf diesen Theophilus allein, sondern auf einen grösseren Leserkreis und zwar, wenn nicht nur er, sondern auch der Verfasser selbst zu den Heidenchristen gehörte, auf diese letzteren vorzüglich berechnet war. Mit dieser auf sicheren Grundlagen beruhenden Annahme sind dann alle Stücke, die ein aus heidenchristlichen Interessen hergenommenes Motiv voraussetzen, noch viel einfacher und leichter zu erklären, als es mit dem paulinischen Standpunct des Verfassers und dem Theophilus allein möglich wäre.

Aber auch von diesem Gesichtspunct aus kann der allgemeine Zweck einer apostolischen Kirchengeschichte nicht festgehalten werden, wenn wir diesen auch durch alle möglichen Rücksichten des Verfassers auf seinen eigenen Standpunct oder auf den seiner Leser modificirt sein lassen. Dafür ist die Apostelgeschichte noch viel zu unvollständig und lückenhaft. Ihre Darstellung bleibt besonders, wie schon bemerkt, selbst in den doch so ausführlichen Nachrichten über die jerusalemische Gemeinde, viel zu sehr bei der Geschichte der Entstehung, der allerersten Anfänge der einzelnen Gemeinden stehen. Wenn überhaupt die Ansicht, dass unser Buch eine Geschichte sein wolle und wirklich sei, festgehalten werden soll, so kann die Beschaffenheit desselben nur auf die zweite, vorhin angegebene Art hinreichend erklärt werden, wenn wir nämlich annehmen, der Verfasser habe beabsichtigt, nur eine bestimmte Seite

der allgemeinen apostolischen Geschichte vor die Augen zu führen, einen besonderen Theil derselben darzustellen.

In dieser Hinsicht hat Eichhorn zuerst in seiner Einleitung (II. pag. 19 ff.) die Ansicht ausgesprochen, der Zweck der Apostelgeschichte sei, „eine Geschichte der Missionen zur Ausbreitung des Christenthums“ zu geben. Geordnet habe der Verfasser dieselbe „nach den beiden frühesten Hauptstädten der christlichen Kirche, Jerusalem und Antiochien, da jenes der Mittelpunct der Missionen durch Judäa und Samaria, dieses der Mittelpunct der Missionen in die heidnischen Länder gewesen war“. Es liegt aber auf der Hand, dass diese Zweckbestimmung, so gefasst, eigentlich nur auf den mittleren Theil des Buchs passt, in welchem uns über die Missionsthätigkeit des Philippus und Petrus, besonders aber über die einzelnen Reisen Pauli, auf welchen er das Evangelium in den verschiedenen Ländern des römischen Reichs predigte, Bericht erstattet wird. Der vorhergehende Abschnitt, welcher die Geschichte der Entstehung der jerusalemischen Gemeinde, so wie ihre und der Apostel früheste Schicksale erzählt, ebenso die letzten Capitel, welche uns Pauli Gefangenschaft vor Augen führen, lassen sich offenbar aus dem angegebenen Zwecke nicht begreifen. Selbst der mittlere Theil enthält nicht unbedeutende Stücke, wie besonders die Erzählungen von Pauli Bekehrung, von der Gefangennehmung des Petrus, seiner Befreiung und dem Tode des Herodes, endlich die Geschichte des Apostelconvents, welche sich unter jenen Zweck durchaus nicht subsumiren lassen. Eichhorn hat das auch am wenigsten geleugnet; er legt vielmehr den die mittleren Capitel einschliessenden Theilen besondere Zwecke unter. So betrachtet er den ersten als Vorbereitung des zweiten Hauptheils: der Verfasser habe zur Ausführung seines Hauptzwecks, eine Geschichte der christlichen Missionen zu schreiben, „eine Nachricht von dem Ursprung und den wichtigsten Schicksalen der Muttergemeinde von Jerusalem bis auf die Zeit vorausgehen“ lassen müssen, „da die Ausbreitung

des Christenthums von diesem seinem Ursitz aus den Anfang nahm". Und im letzten Theil habe er „eine ausführliche Erzählung von den letzten, ihm bekannten Schicksalen des Heidenbekehrers Paulus" geben wollen. Eichhorn hat also mit seiner Dreitheilung des Buches eigentlich drei besondere Zwecke desselben, für jeden Theil einen aufgestellt, hat seinen Gedanken nicht durchzuführen, noch nicht alle Theile der Apostelgeschichte unter Einen Gesichtspunct zu bringen, noch nicht alle Stücke derselben auf Einen Zweck zurückzuführen vermocht.

Mit mehr Erfolg ist dies von Mayerhoff versucht worden, welcher Eichhorn's Ansicht aufnahm und weiter ausbildete. Derselbe hat in seiner schon früher besprochenen Abhandlung nachzuweisen gesucht, der „durchaus deutliche, unschwankende" Zweck des Verfassers, den er sinnvoll schon in den Abschiedsworten des Herrn 1, 8 angedeutet, sei der, „die extensive, wie intensive Verbreitung der christlichen Kirche von ihrer ersten Gründung in Jerusalem, dem Mittelpuncte des Judenthums, aus, bis zum damaligen Mittelpuncte des Heidenthums hin, Rom, ihre Beschränkung, die immer wieder Mittel zur grösseren Verbreitung geworden, und die innere Gestaltung der Kirche darzustellen" (pag. 5). Dieser Zweck sei in acht Hauptabschnitten des Buches von Stufe zu Stufe immer weiter ausgeführt worden. Im ersten, der bis 6, 7 gehe, erzähle der Verfasser die „Stiftung, Ausbreitung und innere Gestaltung der ersten christlichen Gemeinde in Jerusalem", im zweiten (6, 8—9, 43) „die Ausbreitung der Kirche über Jerusalem hinaus", im dritten (10, 1—12, 24) „die Verkündigung unter den Heiden bis zum besonderen Hervortreten des Paulus" u. s. w. Mit Consequenz fasst Mayerhoff alle einzelnen Erzählungen in diesen Hauptabschnitten unter dem Gesichtspunct jenes Einen Zweckes auf und weist auch in ihnen „einen allmäligen Fortschritt" der Darstellung nach.

Mayerhoff wollte mit dieser seiner Zweckbestimmung besonders den Umstand erklären, dass die Erzählung mit der

Wirksamkeit des Paulus in Rom plötzlich abbreche, was sich unter der Voraussetzung, der Verfasser wolle uns eine Lebensgeschichte dieses Apostels geben, „nur durch die Annahme erklären liesse, dass die Apostelgeschichte zur Zeit der ersten Gefangenschaft des Paulus in Rom abgefasst sei“, sowie auch den andern Umstand, „dass von der Verbreitung des Christenthums nach dem Osten hin von Palästina nirgends die Rede ist“ (pag. 5). Bleek, dessen Einwürfe von Schneckenburger pag. 48 adoptirt wurden, entgegnete darauf in seiner Recension der Mayerhoff'schen Abhandlung, der von diesem angenommene Zweck habe „schon an und für sich wenig Wahrscheinlichkeit; denn was hätte wohl den Schriftsteller veranlassen sollen, sich gerade die Verbreitung der christlichen Kirche von Jerusalem nach Rom hin zum Gegenstand zu nehmen, da, so spät man auch die Abfassung der Apostelgeschichte setzen möge, sie doch in eine Zeit fallen werde, wo Rom noch nicht als der Hauptpunct der christlichen Kirche dastand“ (pag. 1024). Unser Schriftsteller melde ja auch „nicht einmal darüber etwas, wie das Christenthum nach Rom und Italien gekommen sei“. Sodann würde er unter Voraussetzung jenes Zweckes „die Wirksamkeit des Paulus selbst in Rom während der zwei Jahre specieller behandelt, sich aber nicht begnügt haben, diesen Zeitraum nur mit wenigen Schlussworten zusammen zu fassen“. Endlich sei „auch ausserdem die Annahme jenes Gesichtspunctes auf keine Weise geeignet, um uns die Ausführung des Buches, den Gang, den es in der Darstellung nimmt, die Auswahl der einzelnen erzählten Begebenheiten, und das verschiedene Maass der Ausführlichkeit, womit die einzelnen behandelt werden, irgend genügender zu erklären, als so manche andere Voraussetzungen eines speciellen Zwecks“ (pag. 1025). Und Zeller tadelt ausserdem an der Mayerhoff'schen Zweckaufstellung, dass sie mit ihrer letzten Bestimmung, der Verfasser habe „ausser der extensiven und intensiven Verbreitung der Kirche auch ihre Beschränkung und innere Gestaltung darstellen“ wollen, „die Beson-

derheit ihres Zwecks wiederaufgegeben habe und zu der unbestimmten Vorstellung einer apostolischen Kirchengeschichte zurückgelenkt“ sei (1850. p. 307), die Mayerhoff selbst glaubte verlassen zu müssen.

Zeller's Einwand scheint aber am wenigsten begründet zu sein. Denn den engen Zusammenhang der „Beschränkung“ der christlichen Kirche mit deren allgemeinem Entwicklungsgang hebt Mayerhoff selbst hinreichend deutlich dadurch hervor, dass er hinzufügt, die Beschränkung sei „immer wieder Mittel zur grössern Verbreitung geworden“, und die Geschichte der „innern Gestaltung“ der Kirche, zumal, wenn sie so wenig ausführlich beschrieben wird, lässt sich doch auch nicht als etwas Fremdartiges von der Geschichte ihrer Entwicklung absondern. Die Einheit und Besonderheit des Zwecks hat also Mayerhoff nicht aufgegeben, wenn auch seine etwas unpassende Formulirung desselben diese Ansicht zu begünstigen scheinen könnte.

Dieser formelle Fehler ist auch von dem neuesten Bearbeiter der Apostelgeschichte vermieden worden. Baumgarten hat nämlich trotz aller Einwürfe Mayerhoff's Gedanken noch viel entschiedener durchgeführt, er hat die Nachweisung der Ansicht, die Apostelgeschichte stelle „den Entwicklungsgang der Kirche von Jerusalem bis Rom“ dar, zum besonderen Gegenstand einer umfassenden Untersuchung gemacht. Darin macht er es aber Mayerhoff zum Vorwurf, dass er es nicht versucht habe, seine Ansicht „aus dem Kreise der biblischen Denkweise zu begründen“: darum hätten es seine Gegner leicht gehabt, dieselbe „als Unverstand zurückzuweisen“ (I. p. 25). Baumgarten selbst hingegen nimmt für unsern Schriftsteller „den höchsten Standpunct der Anschauung“, den „göttlichen Standpunct“ in Anspruch, den dieser in dem Eingange seines Werks selbst klar genug angedeutet habe. Aus diesem will er nämlich die „Aussicht“ gewonnen haben, dass der Verfasser „auch in dieser zweiten Erzählung von der Wirksamkeit desselben Jesu berichten will“, dass „der zum Himmel erhöhte Jesus

das eigentlich handelnde Subject in den ſolgenden Geschichten ist" (p. 24). Leider ist die Nachweisung, dass unser Schriftsteller in seiner Geschichte wirklich die „Höhe" dieses Standpunctes genommen habe, durchaus misslungen*).

*) Baumgarten hält nach dem Vorgange von Olshausen (cf. dessen Commentar zu act. 1, 1. 2), Schneckenburger (p. 197) und Meyer (cf. dessen Commentar) den Satz ἄχρι ἧς ἡμέρας.... ἀνελήφθη, was freilich nach den nur die Form betreffenden Regeln der Grammatik, streng genommen, erlaubt ist, für eine nähere Bestimmung des vorhergehenden Satzes πάντων, ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν, rechnet daher die Himmelfahrt mit zu dem Anfange der Thaten des Herrn, so dass also Jesu „ganze Thätigkeit bis zur Auffahrt als eine anfangende und grundlegende hingestellt" werde (pag. 9). Und nun schliesst er kühn: „Wenn am Anfange eines zweiten Buches die Erzählung des ersten Buchs bezeichnet wird als das Werk von der anfangenden Thätigkeit Jesu, ist das nicht eine deutliche Ankündigung, dass wir in diesem zweiten Buche die Erzählung von der Fortsetzung dieser Thätigkeit zu erwarten haben" (p. 9)? Gesetzt auch, Baumgarten's Auffassung des Verhältnisses zwischen den beiden Sätzen ὧν ἤρξατο.... und ἄχρι ἧς ἡμέρας ἀνελήφθη wäre richtig, so müsste man sich vorerst noch sehr bedenken, ihm in seinem Tadel gegen Meyer Recht zu geben, dass dieser „dem von ihm behaupteten Nachdruck der Worte Eintrag thue", wenn er den Gegensatz finde: „Jesus hat angefangen — die Apostel haben fortgesetzt". Denn wenn das ἤρξατο in einem Gegensatze steht, ist damit ausgeschlossen, dass das zweite Wort ὁ Ἰησοῦς auch in einem solchen stehen könne? Aber schon jene ganze Auffassung des Verhältnisses zwischen den genannten Sätzen ist nichts anders als ein exegetischer Schnitzer. Das Verbum ἤρξατο hat allerdings einen Nachdruck, aber in ganz anderer Weise, als Baumgarten ihn auffasst: der Gegensatz zu demselben ist nämlich nicht in einer zu ergänzenden Fortsetzung der Thaten und Lehren Jesu zu suchen, sondern in dem ihm freilich grammatisch nicht ganz entsprechendem Satze ἄχρι ἧς ἡμέρας.... ἀνελήφθη. Der Sinn ist unbestreitbar folgender: Mein erstes Buch habe ich geschrieben über Alles, was Jesus lehrte und that, von Anfang an bis zu dem Tage seiner Himmelfahrt. Es findet hier eine Breviloquenz Statt, wie sie ähnlich auch sonst nicht selten vorkommt (cf. Luc. 23, 5. act. 1, 22. Matth. 20, 8). Nach den strengen grammatischen Regeln sollte man eigentlich erwarten, dass der Verfasser geschrieben hätte: περὶ πάντων, ὧν ὁ Ἰησοῦς ἐποίησέ τε καὶ ἐδίδαξεν ἀρξάμενος (= ἀπ' ἀρχῆς) ἄχρι ἧς ἡμέρας... ἀνελήφθη. Die Logik des Gedankens muss sich hier aber, wie so oft im Griechischen, über die gewöhnliche Grammatik hinwegheben, zumal, da unser Schriftsteller ganz ähnliche Constructionen bietet. Zuerst liebt er es gerade, den Anfangs-

Der ganze Inhalt der Apostelgeschichte, besonders aber der Gegensatz, welcher im Eingange derselben zwischen dem

punct einer Handlung durch das Verbum ἄρχεσθαι auszudrücken. Dass hier der terminus a quo nicht bestimmter durch ein ἀπό etc. angegeben ist, wie es freilich gewöhnlich bei ihm der Fall ist (cf. Luc. 23, 5; 24, 27. 47. act. 1, 22; 8, 35; 10, 37), thut nichts zur Sache, Luc. 3, 23 findet dasselbe Statt. Der Unterschied unsrer Stelle von den oben angeführten ähnlichen besteht nur darin, dass statt des Participiums ἀρξάμενος der Indicativ ἤρξατο gewählt und von diesem die Verba ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν abhängig gemacht sind. Dass wir uns aber durch diesen unbedeutenden Unterschied, zumal da derselbe nur zur Vermeidung des doch zu einsilbigen ἀρξάμενος gemacht scheint, abhalten lassen sollten, den sich von selbst aufdrängenden natürlichen Sinn in die allerdings nicht ganz gefügige Form hineinzulegen, verbietet der Geist der griechischen Sprache. Was sollte man mit den so häufigen Attractionen, wie sich eine solche schon gleich in dem Satze ἄχρι ἧς ἡμέρας . . . ἀνελήφθη findet, machen, wenn man sich immer nur an die gewöhnlichen grammatischen Constructionsregeln binden wollte?

Um dies Fundament der Baumgarten'schen Ansicht steht es also ziemlich schlecht. Nun sollte man wenigstens erwarten, da er selbst in diesem ἤρξατο erst eine „Spur" gefunden haben will und ihr „weiter nachzugehen" verspricht, er werde seine Ansicht noch durch mehrere stärkere Gründe stützen. Aber so viel Mühe er sich auch gibt, dieselbe pag. 7—24 aus dem ganzen Eingange zu entwickeln, so klar muss es doch jedem Unbefangenen sein, dass sie allein oder doch wenigstens zum allergrössten Theil auf seiner Auslegung des ἤρξατο ruht. Denn was noch am meisten damit übereinzustimmen scheinen könnte, das nämlich, was er im Anschluss an v. 3 über die Idee des Reiches Gottes sagt, mag wohl an sich recht schön sein, ist aber nichts weniger als durch die Worte des Textes selbst begründet. Und wenn er pag. 24. 25 zur Bewährung seiner Ansicht die Stellen citirt, an welchen „der als Herr und König erwiesene und eingesetzte Jesus als der an letzter und höchster Stelle Wirkende und Entscheidende erscheint", so stehen dieselben, von denen auch viele, wie 3, 26; 4, 30; 7, 55. 56; 13. 2. 47; 19, 13 gar nicht hierher gehören, doch viel zu vereinzelt gegenüber dem Character der ganzen übrigen Geschichte, in der die Apostel allein handelnd auftreten, zumal da es sich von selbst versteht, dass diese sich in einzelnen entscheidenden Fällen auf die Auctorität und den Namen ihres Herrn beriefen. Uebrigens sieht man sich, wenn man Baumgarten's weitläuftige Auseinandersetzung über den Eingang der Apostelgeschichte liest, veranlasst, „die Künste, welche der neueren Exegese so geläufig sind" (pag. 16), an ihm selbst zu bewundern, da er aus diesen einfachen Versen Wunders was Alles deducirt hat, wovon im Texte selbst auch nicht die geringste Spur zu entdecken ist.

scheidenden Herrn und den auf Erden zurückbleibenden Aposteln hervortritt, zeigt uns auf das Deutlichste, dass das handelnde Subject, wie im Evangelium Christus, so in unserm Buche die Apostel sind; man braucht daher nicht „schon die althergebrachte Benennung des Buches“ mit Baumgarten „als eine nicht unbedeutende Verflachung des hohen Sinnes, in welchem Lucas sein Object concipirt hat“ (pag. 26), zu betrachten. Was aber die Auffassung des Entwicklungsgangs der Kirche selbst im Einzelnen betrifft, so ist sie in der That meist so gespannt und besonders durch die Anbringung des „alttestamentlichen Hintergrunds“ so unnatürlich weit hergeholt, dass man gern darauf verzichtet, denselben „hohen Standpunct der Anschauung“ einzunehmen. Das ganze Werk Baumgarten's wimmelt von den sonderbarsten Auffassungen der verschiedenen Erzählungen und ihres Zusammenhangs unter einander. Wenn man sie alle zusammenstellen und widerlegen wollte, so würde ein Buch von nicht geringerem Umfange, als jenes Werk selbst, entstehen. Wir begnügen uns daher, zur Begründung unsers Urtheils nur einige der merkwürdigsten Auffassungen anzuführen.

Was soll man z. B. davon sagen, wenn Baumgarten den Grund, weshalb das „erste“ (? cf. 2, 43) öffentliche Wunder, die Heilung des Lahmen am Tempelthore durch Petrus und Johannes, so ausführlich berichtet wird, darin findet, dass es „ein Zeichen für Israel“ sein sollte, woran „das Volk erkennen sollte und konnte, dass Jesus Christus sein armes und gebundenes Volk, welches ebenso wenig sich selber helfen konnte, als der lahme Bettler, mit derselben wunderbaren Kraft herstellen könne und werde, die er vor Aller Augen bewiesen hatte“ (I. p. 73)? Wenn er ferner den Umstand, dass die Apostel bei der durch Stephanus Märtyrertod hervorgerufenen Verfolgung in Jerusalem bleiben, dadurch motivirt, dass sie, als „die zwölf neuen Patriarchen“ bestimmt, „ein neues Israel zu gründen“, so lange ihnen keine bestimmte Anweisung auf eine andere Bahn gegeben

ist, „durch Israels Widerstreben genöthigt“ sind, „an ein unfruchtbares Steinfeld ihre göttliche Kräfte zu setzen und zu verschwenden“, während „die versprengten Christen in das Amt der Apostel eintreten“ (I. p. 164)? Wenn er weiterhin die Bekehrung der Samariter, denen der heilige Geist nachträglich durch Handauflegung und Gebet von Petrus und Johannes ertheilt wurde, als ein „Zeichen“ betrachtet, das aus dem Gesichtspunct „und keinem anderen“ (p. 173) mitgetheilt werde, um „der Gefahr der Verkennung des in den Hintergrund zurücktretenden Apostolats thatsächlich vorzubeugen“ (I. p. 176)? Und doch soll uns der Bericht über die Wirksamkeit des Philippus „zum weiteren deutlichen Zeichen“ gereichen, „dass das Werk der Ausbreitung des Evangeliums nicht mehr durch die Hände der Apostel, sondern durch andere Hände seinen Fortgang hat“ (I. p. 177)! Um die „geschichtliche Continuität“ der Verkündigung des Worts unter den Heiden herzustellen, habe, „da die apostolische Zwölfzahl mit deren Berufung nicht betraut“ worden sei, erst eine neue apostolische Kraft geschaffen werden müssen (I. p. 190). Dass aber Cornelius, als römischer Centurio Repräsentant des vierten, „seiner innern Beschaffenheit nach am weitesten von Gottes ursprünglicher Ordnung entfernten“ (p. 237) Weltreichs und „Erstling der Heiden“, nicht an Philippus, sondern an Petrus (also doch an einen aus der „mit der Berufung der Heiden nicht betrauten apostolischen Zwölfzahl“) verwiesen werde, habe darin seinen einfachen Grund, „weil seine Aufnahme so feierlich als möglich geschehen und namentlich dem Mittelpunct der apostolischen Gemeinde unmittelbar nahe gebracht werden sollte“ (I. p. 240). Die Hinrichtung des älteren Jacobus durch Herodes wird von Baumgarten unter dem Gesichtspunct aufgefasst, dass „das herodianische Reich in seinem dritten Repräsentanten seine Feindschaft bis zur blutigen Verfolgung der ersten Zeugen Jesu gesteigert und vollendet habe“ (I. p. 299). In der „absoluten Stille und Unscheinbarkeit, in welche der erste Aposteltod hier für alle Erdenzeit hinein-

gestellt wird“, sollen wir aber „eine verschlossene Herrlichkeit entdecken, die uns noch Grösseres ahnen lasse, als uns bei dem Märtyrertod des Stephanus vorgehalten werde“ (I. p. 283)! Sehr eigenthümlich ist späterhin Baumgarten's Auffassung von Pauli Schicksal in der jüdischen Hauptstadt. Wenn der Apostel hier durch den römischen Tribun den Händen seiner Verfolger, der Juden, entrissen wird, so haben wir dieses dem Gebete der unterdess in die Erscheinung getretenen „zum Guten wirkenden Potenz der heidnischen Weltmacht“, der Heidenchristen nämlich, zu danken, welche es dahin bringen, dass „die Macht des römischen Weltreichs, welches recht eigentlich zum Zerstören der göttlichen Ordnungen auf Erden dient, zur Erhaltung des Apostels der Heiden und somit zum bleibenden Heile der Völker aufgeboten wird“ (II. 2. p. 165)! Durch das „Zwischeneinkommen“ derselben guten Potenz geschieht es auch, dass diese dem Himmelreich eigentlich feindliche Ordnung des römischen Reichs „bis in seine oberste Spitze hinein den Zwecken des Reiches Jesu dienen muss“ (II. 2. p. 261), sofern sich Paulus „durch den thatkräftigen Gebrauch seines römischen Bürgerrechtes den Weg nach Rom gebahnt hat, auf welchen ihn schon längst seine Sehnsucht hingewiesen hatte“ (p. 260).

Die Betrachtung endlich, welche Baumgarten über die ungewöhnliche Ausführlichkeit, womit die Seereise Pauli von Cäsarea nach Rom beschrieben wird, anstellt, ist zu characteristisch für seinen ganzen Standpunct und seine Auffassungsweise, als dass wir sie mit Stillschweigen übergehen könnten. Olshausen's natürliche Erklärung, der Verfasser habe sein Tagebuch unverändert in sein Werk aufgenommen, ist ihm viel zu „äusserlich“, ist ihm gar keine Erklärung. „Denn erstlich, wie kommt Lucas, der apostolische Mann dazu, ein so rein äusserliches Tagebuch über eine Seereise aufzusetzen, und dann, wenn es nun einmal so geschehen war, wie könnte er es vor seinem Gewissen verantworten, dieses so entstandene Fragment ohne Weite-

res in sein Werk über die Anfänge der Kirche aufzunehmen, und endlich, wo bleibt uns bei solcher zweimaligen Oberflächlichkeit der Glaube an die Inspiration des kanonischen Buches“ (II. 2. p. 362)? Baumgarten findet die gesuchte Erklärung in der Bedeutung des Meeres, als „des kosmischen Phänomens der weltgeschichtlichen Sünde“, und „der naturgemässen Gestalt der wild tobenden und wogenden Heidenmenge“ (II. 2. p. 386), die nun, da Paulus im Begriffe steht, das Evangelium nach Rom, „dem Mittelpunct der letzten Heidenmacht auf den Inseln“, zu bringen, durch dies Zeugniss des Apostels von der göttlichen Wahrheit überwunden werden solle: eine Ueberwindung, die Israel in seiner „bedeutsamen Zurückgezogenheit von dem Meere“ nie habe gelingen können, und von der auch die wunderbare Gewalt des Herrn über die aufgeregten Wogen des „Binnensees“ Genezareth nur „ein stiller, keimartiger Anfang“ gewesen sei, „auf dessen Entfaltung hinzublicken wir angewiesen werden“ (II. 2. p. 388). Der uneingenommene Leser fragt dabei natürlich, warum bei solcher Bedeutung des Weltmeeres nicht alle Seereisen, die der grosse Heidenmissionar im Dienste des Evangeliums machte, ebenso weitläuftig beschrieben werden, wie die von Cäsarea nach Rom? Aber auch darauf fehlt die Antwort nicht: „Dass wir jetzt alles Vorhergehende wie in einen Punct zusammengefasst und zusammengedrängt denken sollen, erhellt (?) sowohl aus der Oertlichkeit der Abfahrt, als des Zieles: jetzt fährt nämlich der Apostel unmittelbar von dem Lande Israel ab (I. p. 300 war uns klar gemacht worden, dass Cäsarea einen „römisch-heidnischen Character“ habe, und dass Herodes, obgleich mit dem Zeichen der Beschneidung versehen und auf dem Throne Davids sitzend, doch darum, weil er sich von Jerusalem nach Cäsarea begeben und hier verweilt habe, „als ein Herrscher des Weltreichs zu betrachten“ sei) und sein Ziel ist der Mittelpunct des westlichen Abendlandes“ (II. 2. p. 389)!

Baumgarten hat den Eindruck, den seine Untersuchung

machen würde, selbst richtig vorausgesehen, wenn er pag. 4 der Einleitung bemerkt, seine Nachweisung werde „dem Vorwurf nicht entgehen, sie falle in das Extrem der bisherigen geschichtlichen Auffassung der Apostelgeschichte, indem sie weitaus mehr Zweck und Plan aufzudecken suche, als das Buch enthalten könne und wirklich enthalte“. Für einen nüchternen, mit nur mässiger Phantasie begabten Kopf sind allerdings der Enthüllungen, die hier auf jeder Seite mit so grosser Beredsamkeit gemacht werden, zu viele: er wird schwindlig bei der Betrachtung dieser Masse von nie geahntem Plan und Zweck eines „kanonischen Buches“. Baumgarten ist in ein Extrem verfallen, welches dem von ihm perhorrescirten, mit dem seinigen im „schroffsten Widerspruche“ stehenden Extreme derjenigen, welche in der Apostelgeschichte nur eine dogmatische Tendenzschrift in Form einer Geschichte sehen, durchaus entspricht. Nicht als ob er den geschichtlichen Character des Buches leugnete — er setzt ja vielmehr „die strengste Geschichtlichkeit der Erzählungen von Anfang bis zu Ende“ schon von vorn herein voraus — aber der überspannte Begriff von der „Würde eines kanonischen Buches“ (I. p. 2) hat Baumgarten dahin getrieben, jedes Wort „dieses heiligen Geschichtsbuches“ zu premiren, überall Absicht zu sehen und Alles nach Massgabe des einmal angenommenen Gesichtspunctes zu deuten: ebenso wie diejenigen, welche das ganze Buch sowohl in seiner innern Construction als in der Ausführung seiner einzelnsten Theile nach den Interessen eines bestimmten Parteistandpunctes berechnet glauben.

Wie nun? müssen wir die Ansicht, die Apostelgeschichte stelle die allmälige Ausbreitung des Christenthums, oder den Entwicklungsgang der christlichen Kirche von Jerusalem bis nach Rom dar, wirklich fallen lassen? Jedenfalls müssten wir dann auch überhaupt die Ansicht, es liege in unserm Buche eine Geschichte vor, aufgeben, da die Beschränkung und Auswahl des kirchengeschichtlichen Stoffs, die unser Schriftsteller unternommen, gar nicht anders, als

in der von Mayerhoff und Baumgarten angegebenen Art aufgefasst werden kann. Wenn sie nur so vertheidigt werden könnte, wie es von Baumgarten geschieht, so müsste uns seine Annahme allerdings ganz unhaltbar erscheinen. Aber man kann seine Zweckaufstellung billigen, ohne sie auf gleiche Weise mit ihm im Einzelnen zu begründen.

Die Apostelgeschichte verlangt vor allen Dingen, wie jedes von jenen einfachen Männern verfasste „kanonische Buch“, eine nüchterne, nicht überspannte, vorurtheilsfreie, liberale Auffassung. Neben der Sache, die dargestellt wird, will auch sowohl die Person selbst, welche schreibt, als auch die, für welche zunächst geschrieben wird, mit ihren eigenthümlichen Verhältnissen ins Auge gefasst werden. Wenn dies aber geschieht, so wird der unbefangene Leser, der unser Buch so nimmt, wie es sich gibt, allerdings in ihm einen wohldurchdachten Plan und Zweck, die Geschichte des Entwicklungsgangs der christlichen Kirche nämlich von ihren Anfängen in Jerusalem an bis zur Predigt des Paulus im heidnischen Rom, dem Mittelpunct und Ende der Welt, finden. Schon oben (p. 83 ff.) ist der allgemeine Gang des Buches und die Ausführung jenes Planes im Ganzen und Grossen angedeutet worden. Hier noch einiges Positive zur Ergänzung; die Vertheidigung gegen die Einwürfe und die Abwehrung anderer Auffassungen soll nachher folgen.

Der erste Theil der Apostelgeschichte, den man, wenn man eine fortlaufende, eng zusammenhängende geschichtliche Darstellung überhaupt in einzelne Theile zerlegen will, am passendsten bis zum Anfang des 8. Cap. annimmt, behandelt die Entstehung und die erste innere sowohl wie äussere Entwicklung der christlichen Kirche in Jerusalem. Nachdem uns in der Verheissung des Herrn 1, 8 die Aussicht auf die apostolische Thätigkeit seiner Jünger bis ans Ende der Welt, als auf den Gegenstand der folgenden Geschichte, eröffnet ist, wird uns zunächst die zur Einleitung und Vorbereitung derselben nothwendige Vervollständigung des Apostelcollegiums und die bei dieser Gelegenheit von

Petrus ausgesprochene, characteristische Bestimmung eines Apostels (μάρτυρα τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ γενέσθαι 1, 22) mitgetheilt. Sodann die Pfingstbegebenheit, welche den eigentlichen Grund der christlichen Kirche legt und daher ausführlich beschrieben wird, mit Petri gewaltiger Rede, welche zur Folge hat, dass sich an dem Tage an 3000 Seelen taufen lassen (2, 41). Die allgemeine Darstellung des Zustandes der so entstandenen ersten christlichen Gemeinde, welche nun folgt, schliesst zum Zeichen, dass das allmälige Wachsthum der Kirche der Hauptgesichtspunct der Erzählung ist, mit den Worten: ὁ δὲ κύριος προσετίθει τοὺς σωζομένους καθ' ἡμέραν τῇ ἐκκλησίᾳ (2, 47). Sodann wird uns die wunderbare Heilung des Lahmen am Tempelthore durch Petrus und Johannes genauer berichtet, nicht etwa als erstes öffentliches Wunder (die Apostel hatten nach 2, 43 schon viele τέρατα καὶ σημεῖα verrichtet), auch nicht, weil sie ein „Zeichen" für das verstockte Israel sein sollte, sondern weil sie nebst der bei dieser Gelegenheit an das staunende Volk gehaltenen Rede Petri den Anlass gab zu der darauf folgenden Verhaftung der beiden Apostel. Jene Rede selbst aber hat die Verkündigung des Wortes von dem in Jesu Christo gebotenen Heile zum Gegenstand: darum wird sie uns, wie andere ähnlichen Inhalts, entsprechend dem allgemeinen Zweck des Buches, im Einzelnen mitgetheilt. Mit Recht hat man auch auf den Schluss dieser Rede (3, 25. 26) aufmerksam gemacht, wo Petrus ähnlich wie in der Pfingstrede (2, 39), so ausdrücklich den das ganze Buch durchdringenden Gedanken hervorhebt, dass den Juden zuerst die Theilnahme an dem messianischen Heile zukomme.

Es fragt sich nun, wie das Volk seine Predigt aufnehmen, ob es das ihm gebotene Heil ergreifen oder von sich stossen werde. Die folgende Geschichte lehrt das Letztere. Denn diejenigen, von welchen man erwarten sollte, dass sie das Heil am freudigsten annehmen würden, die Priester im Verein mit den Sadducäern, lassen die Apostel

gefangen nehmen und am folgenden Tage vor den hohen Rath führen. Doch bleibt auch diese Rede Petri nicht ohne Frucht: *πολλοὶ τῶν ἀκουσάντων τὸν λόγον ἐπίστευσαν, καὶ ἐγενήθη ὁ ἀριθμὸς τῶν ἀνδρῶν ὡσεὶ χιλιάδες πέντε* (4, 4).

Die Verfolgungen und Leiden der Apostel üben aber auch — und das ist der Grund, warum sie uns so ausführlich erzählt werden — einen bestimmten Einfluss auf die innere Entwicklung der jungen Gemeinde. Sie machen zunächst die Apostel selbst glaubensfreudiger und geben ihnen noch mehr Freimuth zur Verkündigung des Evangeliums. Denn vor ihren Richtern legen sie laut Zeugniss ab über ihren Glauben an den verachteten Nazarener; als ihnen verboten wird, im Namen Jesu zu predigen, da sprechen sie es offen aus, sie müssten Gott mehr gehorchen, als den Menschen, sie könnten nicht anders, sie müssten das, was sie gesehen und gehört, verkünden (4, 19. 20), und als sie freigelassen werden, geben sie mit grosser Kraft Zeugniss von der Auferstehung Jesu Christi (4, 33). Aber ihre Verfolgungen und deren glücklicher Ausgang erwecken auch die Gemeindeglieder zu freudigem Bitt- und Dankgebet (4, 24—31), so dass sie, da der Ort, wo sie versammelt waren, erbebte, alle vom heiligen Geist erfüllt wurden und das Wort Gottes mit Freimüthigkeit verkündigten (4, 31). Kurz, der Zustand der Gemeinde ist in Folge dieser ihrer ersten Anfechtung noch herrlicher und erfreulicher geworden: *τοῦ δὲ πλήθους τῶν πιστευσάντων ἦν ἡ καρδία καὶ ἡ ψυχὴ μία* (4, 32). Diese Innigkeit der christlichen Gemeinschaft wirkt auch äusserlich schöne Früchte: *οὐδὲ εἷς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι, ἀλλ' ἦν αὐτοῖς ἅπαντα κοινά* (4, 32).

Aber in diesem idealen Zustand ist doch die Sünde nicht ganz untergegangen: die Gemeinde birgt zwei Menschen, welche von sündhafter Habsucht getrieben, den Petrus und zugleich Gott selbst belügen: sie werden daher ausgestossen und dem Tode anheimgegeben. Die Folge ist zu-

nächst, dass eine grosse Furcht über die ganze Gemeinde und Alle, die davon hören, kommt (5, 11). Aber weiterhin schliesst sich durch diese Reinigung das Band der gegenseitigen Liebe noch enger um die Gemeinde: *καὶ ἦσαν ὁμοθυμαδὸν ἅπαντες ἐν τῇ στοᾷ Σολομῶνος* (5, 12). Nach Aussen aber wirkt die Erscheinung einer solchen Gemeinschaft, verbunden mit den vielen von den Aposteln im Volke verrichteten Wundern (5, 12), so überwältigend, dass das Volk sie hoch verehrt und Niemand von denen, welche nicht zur Gemeinde gehören, wagt *κολλᾶσθαι αὐτοῖς* (5, 13), dass aber der an den Herrn Glaubenden immer mehr hinzugethan werden: *πλήθη ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν* (5, 14), bis endlich die um die Apostel versammelte gläubige Menge so zahlreich wird, dass man die Kranken gar nicht mehr zu ihnen zu bringen vermag, sondern sie auf Betten in die Strassen setzen muss, zufrieden, dass auch nur der Schatten des Petrus sie berühre. Ja die wunderbare Kraft der Apostel ist auch schon ausserhalb Jerusalem so ruchbar geworden, dass man auch aus den umliegenden Städten die Kranken herbeibringt — *οἵτινες ἐθεραπεύοντο ἅπαντες* (5, 16).

Dadurch wird nun der Hohepriester und die ihm anhängenden Sadducäer noch mehr von Neid und Zorn erfüllt, sie legen Hand an die Apostel und werfen sie in's Gefängniss. Aber der Engel des Herrn führt diese wieder heraus mit den Worten: *πορεύεσθε καὶ σταθέντες λαλεῖτε ἐν τῷ ἱερῷ τῷ λαῷ πάντα τὰ ῥήματα τῆς ζωῆς ταύτης* (5, 20). Und als das versammelte Synedrium hört, dass sie im Tempel das Wort Gottes predigen, wagt man es kaum, sie wieder zu verhaften; der Strateg mit seinen Dienern führt sie zwar herbei, aber nicht mit Gewalt: *ἐφοβοῦντο γὰρ τὸν λαὸν, ἵνα μὴ λιθασθῶσιν* (5, 26). Vor dem Hohenpriester aber, der ihnen vorwirft, dass sie trotz seines Verbotes nicht aufhörten, ganz Jerusalem mit ihrer neuen Lehre zu erfüllen, erwidert Petrus kühn, sie müssten Gott mehr gehorchen, als den Menschen, und seien berufen zu Zeu-

gen von dem, was Gott in Christo zum Heil Israels gethan (5, 29. 32). Der Pharisäer Gamaliel ermahnt selbst den hohen Rath, sich an diesen Leuten nicht zu vergreifen: sei ihr Werk Menschenwerk, so werde es untergehn, sei es aber von Gott, so könnten Menschen es nicht hemmen. In Folge dessen begnügt sich das Synedrium damit, die Apostel geisseln zu lassen und ihnen die Verkündigung des Namens Jesu von Neuem zu verbieten. Aber alles dies wirkt nur das Gegentheil von dem, was beabsichtigt war: „sie gingen fröhlich von des Rathes Angesicht, dass sie würdig gewesen waren, um seines Namens willen Schmach zu leiden, und hörten nicht auf, alle Tage im Tempel und in den Häusern zu lehren, und das Evangelium von Jesu Christo zu verkünden" (5, 41. 42). Und die Zahl der Jünger nimmt immer mehr zu (6, 1).

Ein kleiner Zwist, der sich „in diesen Tagen" (6, 1) in der Gemeinde zwischen ihren hellenistischen und hebräischen Mitgliedern erhebt, veranlasst durch die Klage der ersteren, dass ihre Wittwen bei der täglichen Handreichung übersehen würden, wird bald in der Weise beigelegt, dass sieben Männer, meist aus den Reihen der Hellenisten, mit dem Amt der Diakonie besonders betraut werden: die Apostel wollen sich von nun an nur dem Dienst am Wort widmen (6, 4). In Folge dessen — darauf wird immer wieder hingewiesen, das ist der Hauptgesichtspunct der ganzen Geschichte — „nahm das Wort Gottes zu, und die Zahl der Jünger ward sehr gross in Jerusalem, und es wurde auch eine grosse Menge von Priestern gläubig" (6, 7). Stephanus aber, der erste aus der Zahl der gewählten Diakonen, ist in der Kraft des über ihn ausgegossenen Geistes der Gnade und Weisheit so mächtig, dass er in der Synagoge Alle, die sich ihm und seiner Lehre entgegenstellen, unwiderstehlich überwindet. Dieser glänzende Erfolg wirft aber den Funken in den lange aufgehäuften Zunder des Hasses: die übrigen Hellenisten, seine früheren Genossen, klagen ihn an, gegen das Gesetz Mosis und den

heiligen Ort gesprochen zu haben. Und als der Hohepriester ihn fragt, ob sich das so verhalte, hält er jene merkwürdige Rede, in der er dem Volke seine Hartnäckigkeit und Verstocktheit gegen das heilbringende Wort des Evangeliums offen vorhält: *Σκληροτράχηλοι καὶ ἀπερίτμητοι τῇ καρδίᾳ καὶ τοῖς ὠσίν, ὑμεῖς ἀεὶ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ ἀντιπίπτετε, ὡς οἱ πατέρες ὑμῶν καὶ ὑμεῖς* (7, 51)! Damit facht er natürlich das Feuer zur hellen Flamme an: seine Feinde knirschen vor Wuth mit den Zähnen. Und als er nun noch gar, voll heiligen Geistes, gen Himmel sieht und im Anblick der Herrlichkeit Gottes ausruft: „Siehe, ich sehe den Himmel offen und des Menschen Sohn zur Rechten Gottes stehen“ (7, 56), da kennt ihre Wuth keine Grenzen mehr, sie erheben ein grosses Geschrei, stürmen auf ihn los, werfen ihn zur Stadt hinaus und steinigen ihn. Welch ein Gegensatz zeigt sich hier vor unsern Augen! Auf der einen Seite das rachentbrannte, Christum zum zweiten Male kreuzigende Volk, und auf der andern der fromme, gottergebene Christ, der, ein treuer Nachfolger seines Herrn, mit den Worten: *κύριε, μὴ στήσῃς αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην* seinen Geist aufgibt!

Mit diesem Ausbruch der Gottlosigkeit und Bosheit gegen den unschuldigen Stephanus hat die Feindschaft der Juden gegen das Evangelium ihren Gipfel erreicht. Hier sind wir daher auch an den Entwicklungsknoten gekommen, der die ganze folgende Geschichte der Kirche in sich schliesst. Die Juden haben das Heil zum zweiten Male mit mörderischer Hand zurückgestossen: von nun an wendet sich die Verkündigung des Evangeliums, wenn auch nicht ausschliesslich, so doch grösstentheils, von dem verstockten Volke ab, einem anderen Gebiete, den Heiden, zu. Die ganze, jetzt noch folgende Thätigkeit der Apostel auf jüdischem Gebiete erstreckt sich bloss auf die Befestigung und innere Kräftigung der schon vorhandenen Gemeinden: wenigstens theilt uns die Apostelgeschichte Nichts mehr mit, was einer Einwirkung auf das gesammte Israel, wie z. B. den früheren Reden des Petrus an das Volk,

ähnlich sähe. Und damit sich uns hier der ganze Hintergrund der Zukunft mit der grossen Heidenkirche vor unsern Augen aufthue, tritt Saulus, der zukünftige Heidenapostel, als die Seele jener Verfolgung auf, als der, zu dessen Füssen die falschen Zeugen des Stephanus ihre Kleider niederlegen, und der selbst die Kirche zu zerstören sucht, indem er in die Häuser geht und Männer und Weiber in's Gefängniss wirft (7, 58. 8, 1. 3). Durch diese mit Stephani Steinigung entbrannte allgemeine grosse Verfolgung werden die meisten Gläubigen, mit Ausnahme der Apostel, in die Länder von Judäa und Samaria zerstreut (8, 1). Aber das Blut des ersten Märtyrers ist im eigentlichsten Sinn der Same der Kirche: οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες διῆλθον εὐαγγελιζόμενοι τὸν λόγον (8, 4).

Unser Blick ist also von nun an nach Aussen, in die Heidenwelt, hingerichtet. Aber die Heidenkirche tritt noch nicht sogleich auf den Schauplatz der Geschichte. Es folgt zunächst eine Zeit des „Uebergangs“, wie sie Baumgarten treffend genannt hat, welche das Factum der Entstehung einer heidenchristlichen Gemeinde erst vorbereitet und einleitet. Zuerst wird uns nämlich die Wirksamkeit des Diakonus Philippus unter den Samaritern, jenem aus Juden und Heiden gemischten Volke, dargestellt, sodann die Bekehrung des Kämmerers aus Mohrenland, der dadurch, dass er „gekommen war, anzubeten in Jerusalem“ (8, 27), und nun auf dem Rückwege den Propheten Jesaias liest (8, 28), auch noch näher mit Israel verknüpft erscheint. Endlich aber sehen wir, wie Petrus, nachdem er die Gemeinden in Judäa, Galiläa und Samaria, die nach der Bekehrung des Hauptanstifters der Verfolgung Ruhe hatten und unter dem Beistande des heiligen Geistes immer schöner heranwuchsen (9, 31), in ihrem Glauben gekräftigt hat — wie Petrus in Folge einer Vision einen römischen Centurio mit seinem ganzen Hause durch die Taufe in die christliche Gemeinschaft aufnimmt. Cornelius ist freilich kein gewöhnlicher Heide, sondern wird durch den Zusatz εὐσεβὴς καὶ φοβού-

μενος τὸν θεόν (10, 2) als ein Proselyt des Thores bezeichnet. Aber der Eindruck, den die Nachricht von seiner Bekehrung auf die jerusalemischen Christen macht, ist der, ὅτι καὶ τὰ ἔθνη ἐδέξαντο τὸν λόγον τοῦ θεοῦ (11, 1), und nachdem Petrus seine Handlungsweise vor ihnen gerechtfertigt, preisen sie den Herrn mit den Worten: ἄραγε καὶ τοῖς ἔθνεσιν ὁ θεὸς τὴν μετάνοιαν ἔδωκεν εἰς ζωήν. Petrus also hat den „Erstling der Heiden“ in das Reich Gottes aufgenommen: er hat das Senfkorn in die Erde gelegt, das nun zu dem grossen Baume der Heidenkirche, der die ganze Welt überschatten soll, heranwächst. Nachdem der erste der Apostel das Werk der Heidenbekehrung begonnen, kann es von den übrigen dazu passenden Rüstzeugen mit Erfolg fortgesetzt werden. Dass uns übrigens diese für die ganze folgende Geschichte so höchst bedeutsamen und fruchtbaren Anfänge ganz ausführlich mit all ihren einzelnen Umständen berichtet werden, ist jedenfalls für den Zweck der Apostelgeschichte sehr bezeichnend und bestätigt unsre Ansicht, dass der Verfasser den Entwicklungsgang der christlichen Kirche darstellen wolle, zumal wenn derselbe selbst ein Heidenchrist war, auf das Vollkommenste.

Schon ist das vornehmste Rüstzeug der Heidenbekehrung mitten im Lauf seiner Verfolgungswuth vom Herrn angehalten und zum Apostel berufen worden*). Aber für ihn gibt es zunächst noch eine Zeit der Vorbereitung für seinen heiligen Beruf: er geht für's Erste, nachdem er in

*) Dass die Bekehrungsgeschichte Pauli die Erzählungen von der Wirksamkeit des Philippus und der des Petrus, die ihrem Zweck nach eng zusammenhängen, unterbricht, geschieht aus chronologischen Gründen. Denn die Gemeinden Judäa's, Samaria's und Galiläa's, in denen Petrus nach Beendigung der Verfolgung wirkte (9, 31), konnten nicht eher Ruhe haben, als bis der, welcher die Seele dieser Verfolgung war, dieselbe aufgegeben hatte. Dass uns aber seine Bekehrungsgeschichte in einer so ins Einzelne gehenden Weise berichtet und später sogar noch zweimal wiederholt wird, kann uns bei der unendlichen Wichtigkeit dieses Factums um so weniger auffallen, wenn unser Schriftsteller der Begleiter des grossen Heidenapostels und selbst Heidenchrist war.

Jerusalem die Apostel besucht, zurück nach seiner Vaterstadt, von wo er erst später auf das ihm bestimmte Arbeitsfeld abgeholt wird (9, 26—30). Cyprische und cyrenäische Hellenisten sind es, die, durch die mit Stephani Märtyrertod entbrannte Verfolgung aus Jerusalem vertrieben (11, 18), das von Petrus begonnene Werk zuerst fortsetzen: als sie auf ihrer Reise nach Antiochien gekommen waren, redeten sie zu den Griechen und predigten ihnen den Herrn Jesum. *Καὶ ἦν χεὶρ κυρίου μετ' αὐτῶν πολύς τε ἀριθμὸς πιστεύσας ἐπέστρεψεν ἐπὶ τὸν κύριον* (11, 21).

So entsteht die erste heidenchristliche Gemeinde. Mit ihrer Stiftung ist die christliche Kirche in ein entscheidendes Stadium ihrer Entwicklung getreten. Die Heiden haben sich factisch in den Besitz des von der grossen Mehrzahl des israelitischen Volks verworfenen Heils gesetzt, das Fundament zu einer Heidenkirche ist gelegt — und zwar ohne unmittelbares Zuthun der ältern Apostel. Wie wird nun diese neue Kirche von der Mutterkirche in Jerusalem angesehen werden? Sobald ihnen die Kunde von der Entstehung derselben zukommt, senden die Apostel den Barnabas hin nach Antiochien. Und was ist der Erfolg? Als er die Gnade Gottes in einer so herrlichen Entfaltung sah, „freute er sich und ermahnte Alle, mit festem Herzen bei dem Herrn zu verbleiben“ (11, 23). Die Mutterkirche hat also durch eins ihrer eigenen Mitglieder, diesen *ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ πλήρης πνεύματος ἁγίου καὶ πίστεως* (11, 24), die neue Gemeinde als Schwesterkirche anerkannt und freudig willkommen geheissen; und da nun auch Barnabas ihr seine Kräfte widmet, kann sie sich unter dem Beistande des heiligen Geistes immer weiter ausbreiten: *καὶ προςετέθη ὄχλος ἱκανὸς τῷ κυρίῳ* (11, 24). Auf diesem reichen, fruchtbaren Felde der evangelischen Thätigkeit tritt jetzt auch endlich der zukünftige grosse Heidenapostel in die Reihe der Arbeiter: Barnabas holt den Saul von Tarsus ab nach Antiochien. Als sie aber ein Jahr lang zusammen gewirkt und einer grossen Menge das Evangelium verkündet hatten, war

die Gemeinde schon so bedeutend geworden und hatte ihre heidenchristliche Eigenthümlichkeit so ausgeprägt, dass ihre Mitglieder zuerst den Namen erhielten, mit dem bald nachher die ganze Kirche nach ihrem gemeinsamen Herrn benannt wurde (11, 26).

Schon naht aber die Zeit, wo die neue Gemeinde durch Früchte der christlichen Liebe ihren Glauben bewähren und sich als eine wahre christliche Gemeinde beweisen soll: es kommt ein Prophet, Namens Agabus, aus Jerusalem nach Antiochien und weissagt für die ganze *οἰκουμένη* eine grosse Hungersnoth. Was thun nun die antiochenischen Heidenchristen? Sie legen von ihrem Hab und Gut, so viel sie entbehren können, zusammen und senden dies Zeichen der Liebe durch Barnabas und Paulus selbst zu ihren judenchristlichen Brüdern nach Jerusalem. Konnte sich die christliche Liebe schöner und herrlicher erweisen? Durch diese Gabe hat sich um die beiden Schwesterkirchen ein Band der Gemeinschaft geschlungen, das, wenn auch spätere Streitigkeiten dasselbe zu lösen versuchen sollten, niemals wird zerrissen werden können.

In Jerusalem selbst aber entsteht unterdess wieder grosses Leid: Herodes lässt den Apostel Jacobus durch das Schwert hinrichten, und als er sieht, dass das den Juden wohlgefällt, auch den Petrus ins Gefängniss werfen, um ihn nach dem Passah dem Volke zu opfern (12, 1 ff.). Aber diese wirksame apostolische Kraft darf noch nicht dem Tode anheimfallen: in der Nacht vor dem zu seiner Hinrichtung bestimmten Tage wird er vom Engel des Herrn aus dem Gefängnisse herausgeführt, Herodes aber erhält statt dessen für die etwas später in Cäsarea an Gott selbst begangene Sünde die Strafe eines plötzlichen Todes (12, 23). Man hat sich vielfach gewundert, warum unser Schriftsteller, der den Märtyrertod eines Diakonen so weitläuftig beschrieben habe, über den ersten Aposteltod mit einer so kurzen Notiz hinweggehe. Den Grund, weshalb er Stephani Steinigung so genau berichtet, hat der Verfasser selbst dadurch

angedeutet, dass er die ganze folgende Geschichte von diesem Puncte aus sich entwickeln lässt: die durch die stephanische Verfolgung zerstreuten Christen werden ja Träger des Evangeliums in die Ferne. Hat nun Jacobi Märtyrertod dieselbe, oder eine ähnliche Wirkung gehabt? Ist er das Signal zu einer neuen grossen Verfolgung und somit auch der Anstoss zu einer erneuerten Ausbreitung der christlichen Kirche geworden? Unsere Geschichte berichtet uns Nichts der Art, erzählt uns vielmehr, dass Herodes bald nachher plötzlich gestorben sei. Somit hat unser Schriftsteller, wenn er jenen Aposteltod nur ganz kurz mittheilt, nur an dem einmal eingenommenen Standpunct, an dem Plan, eine Geschichte der allmäligen Ausbreitung und Entwicklung der christlichen Kirche zu schreiben, festgehalten. Aber warum erzählt er uns denn im auffallendsten Gegensatze dazu die Gefangennehmung des Petrus und seine wunderbare Befreiung aus dem Gefängniss so sehr ausführlich und detaillirt? Darin, dass der Apostel sich in Folge dessen in einen andern Wirkungskreis begibt (12, 17), kann nicht wohl der Grund liegen: sonst würde uns doch wenigstens im Allgemeinen angegeben sein, wohin er sich begeben, und wie er dort gewirkt. Aber es ist zu erwägen, erstens, dass uns hier ein glückliches Ereigniss vorliegt, wodurch der Herr die betrübte Gemeinde wieder tröstete und ihr bewies, dass er noch immer mit seinem gnädigen Schutze über sie wache. Solche Ereignisse liebt unser Schriftsteller nach all ihren Specialitäten zu berichten. Verlangt übrigens ein solches unerwartetes, wunderbares Factum nicht von selbst eine genauere Beschreibung? Wie sollte man es sich denn vorstellen, dass Petrus, obgleich er stark bewacht wurde, aus seiner Haft entkam? Sodann bedenke man, dass es sich hier um die Erhaltung der bedeutendsten apostolischen Kraft auf jüdischem Gebiete handelt. Was einen Petrus betraf, hatte immerhin mehr Interesse, als das Schicksal eines Jacobus. Rechnet man dazu noch endlich, dass dies Factum sich während Pauli Anwesenheit in Jerusalem zutrug und also

durch seine Vermittlung leicht zu den Ohren seines Begleiters kommen konnte, ja dass dieser selbst später dorthin kam und auch mit Marcus, in dessen Haus sich Petrus nach seiner Befreiung zuerst begab (12, 12), persönlich bekannt war, so wird uns die Specialität dieser Erzählung nicht länger mehr Wunder nehmen. Von welchem Gesichtspunct aber die Geschichte von dem Ende des Herodes aufzufassen ist, lehrt der Schluss derselben: ὁ δὲ λόγος τοῦ θεοῦ ηὔξανε καὶ ἐπληθύνετο. Nach dem Tode dieses der neuen Religion so feindlichen Herrschers konnte die Ausbreitung derselben im jüdischen Lande einen kräftigen Aufschwung nehmen.

Nach der Rückkehr des Saulus und Barnabas von Jerusalem tritt aber auch die Ausbreitung der christlichen Kirche in den Heidenländern in ein neues, in das fruchtbarste Stadium ihrer Geschichte: Saulus widmet sich von nun an seinem eigentlichen, ihm von Anfang an bestimmten Beruf eines Missionars unter den Heiden. Wie grosses Gewicht unser Schriftsteller auf diese neue Thätigkeit des Apostels legt, ergibt sich deutlich aus der erhabenen Feierlichkeit, mit welcher er ihn in dieselbe eingeführt werden lässt: Der h. Geist selbst hat es den Propheten und Lehrern zu Antiochien eingegeben, den Barnabas und Saulus zu dem Werke, zu dem er sie berufen, auszusondern (13, 2); darauf fasten und beten sie und entlassen die Missionare mit dem Segen der Handauflegung. Von nun an ist das Amt der Verkündigung des Worts unter den Heiden auf Sauls Schultern gelegt, Barnabas tritt bald hinter ihn in den Hintergrund; von nun an concentrirt sich die ganze Geschichte der Ausbreitung des Evangeliums um seine Person: da sein Leben fürderhin nichts Anderes ist, als eine fortgehende Wirksamkeit zur Verkündigung des in Christo erschienenen Heils, so bindet sich unsere ganze folgende Geschichte fast mit jedem Schritt und Tritt an seinen Lebenslauf. Es ist nicht so, wie Manche die Sache angesehen haben, als ob der Verfasser in dem nun beginnenden Theile seines Buchs

einen neuen besonderen Zweck verfolgte, nämlich den, eine Biographie des Paulus zu geben; sondern das nicht abzuleugnende biographische Moment, welches von nun an in Bezug auf diesen Apostel auftritt, gehört wesentlich und nothwendig mit zu der Erreichung des allgemeinen, höheren Zwecks, den sich unser Schriftsteller gesetzt, die allmälige Ausbreitung und Entwicklung der christlichen Kirche, deren vornehmster Träger von nun an eben Paulus war, zu beschreiben.

Saulus unternimmt zunächst die Reise, die ihn erst zu Paulus, dem grossen Heidenapostel, macht (13, 9). Seinen Grundsätzen gemäss wendet er sich auf derselben, wo er Juden antrifft, zuerst immer an diese: er tritt meist in den Synagogen auf und verkündigt ihnen das messianische Heil (13, 5. 14; 14, 1): ihnen kommt ja das Wort von der Erfüllung des Gesetzes und der Propheten zuerst zu (13, 26. 27. 33). Aber meist bietet sich hier unsern Augen dasselbe Schauspiel, was sich uns in Jerusalem eröffnet hatte: die Juden weisen hochmüthig und selbstgenugsam das Heil von sich, die Heiden aber nehmen es freudig an. Darum spricht Paulus in Antiochien zu den ihn schmähenden Juden: *ὑμῖν ἦν ἀναγκαῖον πρῶτον λαληθῆναι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ· ἐπειδὴ δὲ ἀπωθεῖσθε αὐτὸν καὶ οὐκ ἀξίους κρίνετε ἑαυτοὺς τῆς αἰωνίου ζωῆς, ἰδού, στρεφόμεθα εἰς τὰ ἔθνη* (13, 46). „Als die Heiden das aber hörten“, heisst es v. 48, „freuten sie sich und priesen das Wort des Herrn, und es wurden gläubig, so viele zum ewigen Leben bestimmt waren. Und das Wort des Herrn ward ausgebreitet durch die ganze Gegend“. So bilden sich in Antiochia, weiter in Iconium, Lystra und Derbe christliche Gemeinden, die meist aus Heiden bestehen. Als daher die beiden Missionare nach Antiochien, von wo sie ausgegangen, zurückkommen, können sie in der versammelten Gemeinde mit Lob und Dank verkünden, *ὅσα ἐποίησεν ὁ θεὸς μετ᾽ αὐτῶν, καὶ ὅτι ἤνοιξε τοῖς ἔθνεσι θύραν πίστεως* (14, 27).

Die Heidenkirche hat also durch diese erste grosse Mis-

sionsreise Pauli bedeutenden Zuwachs erhalten; es stellt sich in ihr dem Judenchristenthum ein Element gegenüber, welches immer mehr beansprucht, sich in das rechte Verhältniss zu diesem zu setzen. Es handelt sich um die ganze innere Gestaltung dieser neuen Kirche. Sollen die Heidenchristen das Gesetz beobachten oder nicht? Die Erledigung dieser wichtigen Frage wird durch das Auftreten jerusalemischer Judenchristen in Antiochien herbeigeführt. Diese stellen nämlich an die dortigen Heidenchristen das Ansinnen, sich beschneiden zu lassen: sonst könnten sie nicht selig werden (15, 1). Als in Folge dessen ein Streit entsteht, werden Paulus und Barnabas nach Jerusalem gesandt, um die dortigen Apostel und Aeltesten um ihre Ansicht zu befragen, und so wird der sogenannte Apostelconvent veranlasst, dessen genauere Beschreibung bei der grossartigen Bedeutung seines Ergebnisses für das Verhältniss der beiden Schwesterkirchen zu einander dem Zweck unsers Buches ganz gemäss ist.

Mit dem Beschluss, dass die Heidenchristen sich nur des Götzenfleisches, des Blutes, des Erstickten und der *πορνεία* enthalten sollen (15, 28. 29), ist wieder ein grosser Schritt in der Entwicklung der christlichen Kirche gethan: das Heidenchristenthum kann sich, ohne dem Zwang des mosaischen Gesetzes unterworfen zu sein, und ohne von den Judenchristen fürderhin mit Grund angefeindet zu werden, frei und fröhlich entfalten. Das Wachsthum desselben wird uns auch sofort wieder vor Augen geführt, indem wir Paulum auf seine zweite grosse Missionsreise begleiten. Einige Tage nämlich, nachdem er aus Jerusalem zurückgekehrt ist und in Antiochien mit vielen Andern das Wort des Herrn verkündet hat, fasst er den Entschluss, die Brüder in allen Städten, wo er auf der ersten Reise das Evangelium gepredigt hat, zu besuchen und in ihrem Glauben zu stärken (15, 35. 36). Diesmal zieht er, da er sich mit Barnabas entzweit, in Begleitung des Silas aus. Warum diese Reise, die uns das vorige Mal so speciell

beschrieben wurde (13, 14—14, 25), diesmal nur ganz kurz behandelt wird, ist leicht einzusehen: der Verfasser will, wie sich uns das auch später noch deutlicher zeigen wird, diese Art der apostolischen Thätigkeit, welche zur Befestigung der schon früher gestifteten Gemeinden dient, nicht genauer darstellen, er will nur die *grundlegende* Thätigkeit des Apostels, die *Entstehung* der einzelnen Gemeinden in den verschiedenen Ländern des römischen Reichs ausführlicher mittheilen. Darum begnügt er sich hier, abgesehen von der Notiz über Timotheus (16, 1—3), nur mit der allgemeinen Bemerkung, Paulus habe die Gemeinden gestärkt (15, 41) und ihnen die Gebote der Apostel und Aeltesten in Jerusalem zu halten befohlen (16, 4). Den Erfolg dieser Reise beschreibt uns aber 16, 5: *αἱ μὲν οὖν ἐστερεοῦντο τῇ πίστει καὶ ἐπερίσσευον τῷ ἀριθμῷ καθ' ἡμέραν.*

Solch ein glückliches Resultat seiner evangelischen Wirksamkeit treibt den unermüdlichen Apostel an, seinen Wirkungskreis zu erweitern; nachdem er Galatien und Phrygien durchzogen, will er das Wort in Asien verkünden, aber er wird vom heiligen Geiste daran gehindert. Er zieht darauf weiter nach Mysien und versucht von hier nach Bithynien zu kommen; aber auch hier lässt ihn der Geist Jesu nicht wirksam sein, er geht daher an Mysien vorbei nach Troas hinunter. Hier wird es bald klar, warum ihn der Geist bisher gehindert: es ist ihm eine noch grössere und fruchtbarere Wirksamkeit, als er sich selbst gewählt, bestimmt. Denn in Troas tritt zur Nachtzeit ein macedonischer Mann im Gesichte zu Paulus mit der Bitte: komm herüber nach Macedonien und hilf uns. „Als er aber das Gesicht gesehen“, heisst es 16, 10, „suchten wir sogleich nach Macedonien zu kommen, indem wir schlossen, der Herr habe uns berufen, ihnen das Evangelium zu predigen“. In diesem erhabenen Momente überschreitet also die Verkündigung des Heils die Grenzen Asiens und geht nach Europa über.

Mit Troas beginnt der Bericht des Augenzeugen und mit ihm eine von dem nächst Vorhergehenden merklich abstechende Erzählungsweise, welche, wie es eben nicht anders zu erwarten ist, die einzelnen Ereignisse der neu begonnenen Reise ganz ausführlich mittheilt. Man hat es höchst auffallend und sogar unbegreiflich gefunden, dass die Darstellung gerade bis zu diesem Puncte so sehr summarisch ist. Aber was zunächst die *Γαλατικὴ χώρα* 16, 6 betrifft, so ist es mindestens sehr zweifelhaft, ob damit eine neue, von Paulus bisher noch nicht durchwanderte Gegend bezeichnet, oder nicht vielmehr diejenigen Orte zusammengefasst werden sollen, die der Apostel schon auf seiner ersten Reise und nun auch auf seiner zweiten so eben wieder durchzogen hatte: Derbe, Lystra, Iconium und das pisidische Antiochien. Denn dass während der apostolischen Zeit, seit dem Tode des Amyntas (26 vor Chr.), Lycaonien und Pisidien mit dem eigentlichen Galatien verbunden die römische Provinz Galatia bildeten, steht unleugbar fest (cf. Böttger's „Beiträge zur historisch kritischen Einleitung in die Paulinischen Briefe". Erste Abtheilung 1837. pag. 21). Phrygien hatte der Apostel freilich auf seiner ersten Reise nicht berührt; aber ob seine Wirksamkeit in diesem Lande von grosser Bedeutung war, ist sehr fraglich: nach Col. 2, 1 hatte er wenigstens die Gemeinden von Colossä und Laodicea und viele andere nicht gestiftet. Dass er ferner in *Ἀσία* das Evangelium zu verkündigen gehindert wurde, sagt der Verfasser selbst 16, 6. Nach Mysien und Bithynien aber ist Paulus nach 16, 7. 8 ebenfalls nicht gekommen. Von Phrygien an sind also die von ihm durchreisten Länder gar nicht Schauplatz seiner evangelischen Wirksamkeit gewesen. Aber gesetzt auch, Paulus wäre wirklich in diesen Gegenden zur Verbreitung des Christenthums wirksam gewesen, und die *Γαλατικὴ χώρα*, in der er nach dem Galaterbrief allerdings eine bedeutende Thätigkeit entfaltet haben muss, wäre eine neue, bisher noch nicht von ihm durchzogene Gegend, so ist es doch, wie wir schon oben (pag. 142) ange-

deutet, nichts weniger als unbegreiflich, dass der Schriftsteller uns einen so summarischen Bericht über diese Reise gibt: er eilt, zu der von ihm selbst mitgemachten Reisepartie zu kommen, er kann es kaum erwarten, dass er den Theil seiner Erzählung beginnt, den er am besten, aus Augenzeugenschaft, kennt, und mit dem verglichen, seine Kenntniss der kurz vor seinem Eintritt in Pauli Gesellschaft gemachten Reise desselben sehr dürftig und mangelhaft sein mochte.

Von Troas an begleiten wir nun den Apostel wieder Schritt vor Schritt in seinem neuen Wirkungskreise: durch ganz Macedonien hindurch bis nach Athen und Corinth. Ueberall ist seine ganze Thätigkeit auf die Verkündigung und Ausbreitung des Evangeliums gerichtet; überall sehen wir ihn, freilich unter viel Verfolgungen und Leiden, neue christliche Gemeinden stiften. Seiner Gewohnheit nach (17,2) knüpft er seine Wirksamkeit auch auf dieser Reise stets an das jüdische Element an (16, 12; 17, 2. 10; 18, 2). Aber auch diesmal sind es meist die Juden, welche ungläubig das Heil von sich stossen und den Heiden überlassen. In Corinth wiederholt sich dieselbe Scene, welche sich zu Antiochien zugetragen hatte: als die Juden Paulo widerstreben und ihn lästern, schüttelt er den Staub von seinen Kleidern und spricht zu ihnen: *τὸ αἷμα ὑμῶν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν ὑμῶν· καθαρὸς ἐγώ, ἀπὸ τοῦ νῦν εἰς τὰ ἔθνη πορεύσομαι* (18, 6). Darauf bleibt er noch ein Jahr und sechs Monate in Corinth, „und viele von den Corinthiern, die ihn hörten, glaubten und liessen sich taufen“ (18, 8). Das Heidenchristenthum hat also durch diese zweite grosse Missionsreise Pauli wieder unendlich an Ausdehnung und Bedeutung gewonnen.

Die Rückreise nimmt der Apostel über Ephesus und Jerusalem. Dieselbe wird vom Verfasser wiederum mit merkwürdiger Kürze behandelt: nur dass uns in dem Bericht über den achttägigen Aufenthalt Pauli in Ephesus schon die Aussicht auf seine spätere, zweite Anwesenheit daselbst er-

öffnet wird (18, 19—21). Sehr characteristisch ist die Andeutung über seinen Besuch in Jerusalem, den nur der aufmerksame und kundige Leser in dem kurzen Participialsatz *ἀναβὰς καὶ ἀσπασάμενος τὴν ἐκκλησίαν* (18, 22) zu erkennen vermag. Aber auch sein Aufenthalt in Antiochien (18, 22) wird nicht näher erörtert: Alles zum deutlichsten Beweis, dass unser Schriftsteller nicht beabsichtigt, alle Theile der Lebensgeschichte Pauli mit gleichmässiger Ausführlichkeit zu beschreiben, sondern nur, seine Thätigkeit zur Ausbreitung des Evangeliums in immer weiteren Kreisen der Heidenwelt darzustellen. Darum durcheilen wir auch die erste Partie der neuen grossen Missionsreise, der dritten, die der grosse Heidenapostel mit unermüdetem Thatendrang zur Erfüllung seines heiligen Berufs unternimmt, wieder ebenso rasch wie früher: auch diesmal durchreist er ja nur Galatien und Phrygien, um die schon vorhandenen Gemeinden zu stärken (18, 23). Auf dem ersten Schauplatz einer neuen grundlegenden Thätigkeit des Apostels, bei dem für die Ausbreitung des Christenthums so überaus wichtigen Ephesus, verweilt unsere Erzählung dagegen wieder sehr lange (19, 1—40). Zuvor theilt uns der Verfasser noch Einiges über einen andern Verkündiger des Evangeliums, den Apollo, mit: wir hören von ihm, dass er, bisher ein Johannesjünger, während der Zeit zwischen Pauli erster und zweiter Anwesenheit in Ephesus von Aquila und Priscilla zu Christo bekehrt wurde, darauf nach Achaja reiste und dort mit den Juden erfolgreich disputirte, indem er aus der Schrift zeigte, dass Jesus der Christ sei (18, 24—28). In Ephesus macht Paulus zunächst die übrigen Johannesjünger zu Christen (19, 1—7). Sodann predigt er drei Monate lang in der Synagoge *τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* (19, 8). „Als aber Einige sich verstockten und nicht glaubten und seine Lehre vor der Menge lästerten, da ging er weg von ihnen und sonderte die Jünger ab, indem er täglich in der Schule eines gewissen Tyrannos disputirte“ (19, 9). Diese Thätigkeit setzt er zwei Jahre lang fort, „so dass Alle, welche Asien bewohnten,

Juden und Hellenen, das Wort des Herrn hörten“ (19, 10). Auch thut Gott durch Pauli Hände viele merkwürdige Wunder (19, 11), die heidnischen Zauberer dagegen, welche den Namen Jesu zur Austreibung böser Geister benutzen wollen, empfangen den verdienten Lohn dieses Missbrauchs. Die Folge ist, dass das ganze Zauberwesen in der heidnischen Stadt eine völlige Niederlage erleidet, der Name Jesu aber an Herrlichkeit gewinnt: *οὕτω κατὰ κράτος ὁ λόγος τοῦ κυρίου ηὔξανε καὶ ἴσχυεν* (19, 20).

So hat nun Paulus allmälig die Küstenländer Kleinasiens und Griechenlands mit seiner Predigt erfüllt und christliche Gemeinden gegründet, die eine herrliche Entwicklung versprechen: diesen Weinberg des Herrn hat er nun hinreichend bearbeitet. Während seines Aufenthaltes in Ephesus fasst er daher — denn nimmer ruht sein rastloser Eifer in der Erfüllung seines Berufs — einen weiteren Wirkungskreis in's Auge. In Ephesus, dem Mittelpuncte Asiens, von wo aus sich das Christenthum durch das ganze Land verbreitete (19, 10), musste es ihm klar genug geworden sein, wie unendlich viel es für eine erfolgreiche Ausbreitung des Evangeliums auf die rechte Localität seiner apostolischen Thätigkeit ankomme; es drängt ihn daher von nun an nach Rom, der Welthauptstadt, dem Herzen der damaligen Welt, wohin alles Blut des politischen, wie religiösen Lebens zusammenströmte, und von wo es sich wieder in alle Länder des Erdkreises ergoss. Er fasst daher jetzt in Ephesus den Beschluss, seine Gemeinden in Macedonien und Achaja noch einmal zu besuchen und dann nach Jerusalem zu reisen: *ὅτι μετὰ τὸ γενέσθαι με ἐκεῖ δεῖ με καὶ Ῥώμην ἰδεῖν* (19, 21).

Von nun an ist Pauli Blick und mit ihm der unsers Schriftstellers, welcher in dem Lebenslauf dieses Apostels die Entwicklung der ganzen christlichen Kirche unter den Heiden verfolgt, unabänderlich auf Rom, als auf das weiteste und letzte Ziel seiner evangelischen Wirksamkeit gerichtet. Und wenn sich die Erzählung von nun an noch

enger als sonst an Pauli Schicksale anlehnt und diese noch specieller, als bisher, mittheilt, so geschieht das nur um der hohen Bedeutung willen, die diese Person für die Geschichte des Reichs Gottes hat. Die grosse Reise von Ephesus durch Macedonien und Achaja und dann wieder zurück durch Macedonien wird, dem von uns erkannten Zweck des Buchs gemäss, ganz kurz abgemacht (20, 1—3). Mit dem zu Philippi erneuten Eintritt des Augenzeugen in des Apostels Reisegesellschaft (20, 4) beginnt aber wieder eine bei Weitem breitere und genauere Erzählung, welche sich auch auf die Begebenheiten in Cäsarea und später auf die Reise nach Rom erstreckt, wie das ganz in der Natur der Sache liegt und unsere Zweckbestimmung nicht im Geringsten beeinträchtigt. Von Troas bis nach Jerusalem ist die ganze Reise nichts Anderes als ein grosser Abschied von dem so lange bearbeiteten Feld seiner Thätigkeit. Seine Abschiedsrede an die ephesinischen Aeltesten zu Milet, an die Repräsentanten der Gemeinde, in welcher er am längsten und am segensreichsten gewirkt hatte, sowie der Bericht von der Abschiedsscene selbst (20, 36—38), ist von der festen Ueberzeugung durchdrungen, dass der Apostel diese Gemeinde nie mehr sehen werde. Es zieht ihn weit weg über das Meer nach Rom. Es schreckt ihn nicht die Aussicht auf die Leiden, welche ihn zu Jerusalem erwarten: er ist bereit, für den Namen des Herrn Jesu zu sterben (21, 13). In der jüdischen Hauptstadt gehen auch die Prophezeiungen des Agabus (21, 10. 11) in Erfüllung: seine Gefangennehmung droht seinen Vorsatz, das Evangelium in Rom zu verkündigen, nicht in Ausführung kommen zu lassen. Aber dieser Vorsatz, wenn auch frei gefasst, ist zugleich eine göttliche Nothwendigkeit. Der Herr ruft dem Apostel Nachts im Traum zu: *ϑάρσει· ὡς γὰρ διεμαρτύρω τὰ περὶ ἐμοῦ εἰς Ἱερουσαλήμ**), *οὕτω σε δεῖ καὶ*

*) Auch noch in seiner Gefangenschaft wendet nämlich der Apostel alle seine Kräfte auf die Verkündigung des Evangeliums. Seine Verthei-

εἰς Ῥώμην μαρτυρῆσαι (23, 11). Darum lässt auch Paulus das längst gesteckte Ziel nicht aus den Augen, sondern sucht das Schifflein seines Lebens nur um so fester und beharrlicher darauf hin zu lenken. Als daher der Procurator Festus es seiner Entscheidung anheim gibt, ob er in Jerusalem vor seinem und der Juden Angesicht über seine Anklage aburtheilen lassen wolle, ruft er entschieden: ἐπὶ τοῦ βήματος Καίσαρος ἑστώς εἰμι, οὗ δεῖ με κρίνεσθαι (25, 10). Er eilt endlich Rom zu. Wind und Wellen scheinen ihm wieder die Erreichung seines Zieles unmöglich machen zu wollen, aber Paulus kennt seine Bestimmung: als Alle im Angesicht des Todes verzweifeln, ermuntert er sie mit klarer, fester Stimme: es werde Niemand an seinem Leben Schaden leiden, denn der Engel des Gottes, dem er diene, habe ihm in der Nacht gesagt, er solle sich nicht fürchten, denn er müsse sich vor den Kaiser stellen, und Gott habe ihm das Leben aller seiner Gefährten geschenkt (27, 22—24). Und siehe, Alle werden gerettet. Von Malta ab geht die Fahrt glücklich von Statten, Paulus kommt Rom immer näher. Bei den in Puteoli gefundenen Brüdern verweilt er sieben Tage. Die Brüder in Rom, die unterdess von seiner Ankunft gehört (28, 15), kommen ihm

digungsreden sind zugleich Reden zur Gewinnung für das Wort der Wahrheit. Der Procurator Felix, mit dem er sich περὶ τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως unterredet, geräth durch seine Predigt in Furcht (24, 24. 25); und in den König Aprippa dringt Paulus mit den Worten: πιστεύεις, βασιλεῦ Ἀγρίππα, τοῖς προφήταις; οἶδα, ὅτι πιστεύεις (26, 27) so entschieden ein, dass derselbe gesteht: ἐν ὀλίγῳ με πείθεις Χριστιανὸν γενέσθαι (26, 28), worauf der Apostel es als das Gebet seines Herzens ausspricht, dass nicht allein der König, sondern Alle, die ihn heute hörten, so werden möchten, wie er sei, ausgenommen seine Fesseln (26, 29). Durch die Mittheilung dieser Züge zeigt der Schriftsteller, dass er auch in diesem scheinbar rein biographischen Abschnitte seinen allgemeinen Zweck stets im Auge behält. Ueber die Vertheidigungsreden des Apostels ist ausserdem noch zu bemerken, dass er darin seine Berufung zum Apostel der **Heiden** überall ausdrücklich hervorhebt (cf. 22, 21; 26, 17 ff. 9, 15); in diesem seinem Beruf liegt eben die grosse Bedeutung, welche er für die Geschichte der Ausbreitung des Christenthums hat.

bis nach Forum Appii und Tres tabernae entgegen. Bei ihrem Anblick dankt Paulus Gott und kriegt neuen Muth (28, 15): denn nun liegt das letzte grosse Feld seiner apostolischen Wirksamkeit vor ihm offen, Nichts kann ihn mehr verhindern, Rom zu erreichen. Nachdem er, drei Tage nach seiner Ankunft daselbst, den Häuptern der dortigen Judenschaft die Ursache seiner Gefangenschaft mitgetheilt, ist es sein Erstes, an einem von ihnen bestimmten Tage von früh Morgens bis spät Abends ihnen das Reich Gottes zu predigen und sie aus Gesetz und Propheten zu überzeugen, dass Jesus der verheissene Messias sei (28, 23). Da aber nur ein Theil derselben seiner Predigt ein offenes Ohr leiht und sie in's Herz aufnimmt, so spricht er es jetzt zum letzten Male laut und unverhohlen aus, wie sich an diesem Volke des Propheten Jesaias Weissagung erfülle, dass es mit hörenden Ohren nicht hören und mit sehenden Augen nicht sehen werde, denn sein Herz sei verstockt (28, 25—27). *Γνωστὸν οὖν ἔστω ὑμῖν*, so fährt der Apostel in seiner Rede an sie fort, *ὅτι τοῖς ἔθνεσιν ἀπεστάλη τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ· αὐτοὶ καὶ ἀκούσονται* (28, 28). Zum Schluss eröffnet sich uns daher eine weite Aussicht auf die evangelische Thätigkeit des Apostels unter den Heiden: „er wohnte zwei ganze Jahre lang in eigenem Gedinge und empfing Alle, die zu ihm kamen, indem er das Reich Gottes predigte und vom Herrn Jesu lehrte ungehindert mit aller Offenheit“ (28, 30. 31).

Wer den Gang des letzten Theils der Apostelgeschichte auf diese Weise genauer verfolgt, der kann gar nicht daran zweifeln, dass der Verfasser Rom als das Ziel der von ihm dargestellten Ausbreitung des Christenthums betrachtet, auf welches er schon in der Verheissung, die er dem zum Himmel fahrenden Herrn in den Mund legt (1, 8), hingewiesen: zumal, da er uns hier zum Schluss jenes Schauspiel so ausdrücklich wieder vorführt, welches sich unsern Augen auch in der früheren Geschichte überall dargeboten hatte, dass die Juden, denen das in Christo erschienene Heil zunächst

bestimmt war, dasselbe mit hartnäckigem Unglauben verwerfen und es den Heiden überlassen. Somit ist die allmälige Entwicklung und Ausbreitung der christlichen Kirche in ihren verschiedenen Stadien: ihre judenchristlichen Anfänge in Jerusalem, die Entstehung des Heidenchristenthums durch die von dort vertriebenen Hellenisten, im Gegensatz zu der sich immer mehr steigernden Feindschaft der Juden, das immer reichere Wachsthum der Heidenkirche in Kleinasien, Macedonien und Achaja, endlich ihre Ausbreitung bis zum Mittelpunct des orbis terrarum, der bewusste Zweck des Verfassers der Apostelgeschichte.

Wenden wir uns nun zu den Einwürfen Bleek's und Schneckenburger's zurück. Können sie es jetzt noch unwahrscheinlich finden, dass unser Schriftsteller sich „gerade die Verbreitung der christlichen Kirche von Jerusalem nach Rom“ zum Gegenstand genommen? Wir glauben diese Annahme hinreichend dadurch gerechtfertigt zu haben, dass wir auf die grossartige Bedeutung Roms für die Ausbreitung des Christenthums hingewiesen haben. Die Sache ist nicht so zu denken, als ob der Schriftsteller sich die Wahl gestellt hätte zwischen Ephesus, Corinth oder Rom als Puncten, bis zu denen er die Geschichte der Verbreitnng des Christenthums hinführen wollte, und als ob er sich nun aus irgend einem beliebigen Grunde gerade für Rom entschieden hätte; sondern er nahm sich vor, die allmälige Ausbreitung der christlichen Kirche zu beschreiben, und wurde in dieser Beschreibung durch die Lebensschicksale des Hauptträgers jener Entwicklung von selbst nach Rom als auf das Ziel und Ende seiner Geschichte hingeführt. Rom war freilich zur Zeit der Abfassung der Apostelgeschichte noch nicht „der Hauptpunct der christlichen Kirche“; aber es stand für den, der offene Augen hatte, zumal für den, der die Geschichte Pauli so genau verfolgte, in gewisser Aussicht, dass der Mittelpunct des Heidenthums auch der Mittelpunct der neuen Heidenkirche werden musste; dass wenigstens die Ausbreitung des Christenthums, nachdem sie bis nach

Rom gekommen, an den Punct gelangt war, wo sie zunächst ihr Ziel erreicht hatte. Es ist also nicht mehr zufällig und willkürlich, dass der Verfasser seine Geschichte schliesslich auf Rom als auf den Hafen der Ruhe hinlenkt: hier, im Mittelpunct und zugleich am Ende der Welt angekommen, konnte er mit gutem Rechte endlich seinen Griffel niederlegen und ausruhen von dem grossen Werke, das er geschaffen.

Aber wenn die Ausbreitung des Christenthums bis nach Rom der Gegenstand ist, welchen der Verfasser der Apostelgeschichte darstellen wollte, warum berichtet er „nicht einmal darüber etwas, wie das Christenthum nach Rom und Italien gekommen sei"? Freilich setzt er die Existenz einer christlichen Gemeinde zu Rom schon voraus und lässt sie nicht erst vor unsern Augen entstehen. Aber wir haben schon öfter bemerkt, dass die Ausbreitung des Evangeliums in den Heidenländern unserem Schriftsteller so ausschliesslich an die Person Pauli geknüpft ist, dass er in dem grössten Theile seines Werks nur dessen Thätigkeit zu jenem Zweck beschreibt: neben diesem Apostel erscheinen ihm alle Anderen zu gering und unbedeutend, als dass er ihre Wirksamkeit ausführlich darstellen sollte. Von den Männern, welche in Folge ihrer Vertreibung aus Jerusalem Träger des Evangeliums wurden, sehen wir nur den Philippus, den Vorläufer des grossen Heidenapostels, ein wenig wirken. Die Wirksamkeit der nach Phönicien und Cypern Zerstreuten wird nur erwähnt (11, 19), die der Cyprier und Cyrenäer in Antiochien auch nicht speciell beschrieben (11, 20. 21). Wir verfolgen später nicht einmal die Thätigkeit des Barnabas und Marcus, als dieselben getrennt von Paulus ihrem Beruf nachgehen (15, 39). Von Apollo endlich hören wir auch nur Allgemeines (18, 24—28). Was Wunder, dass wir von der Entstehung der römischen Gemeinde, die durch Andere, als Paulus, gegründet wurde, nichts Genaueres erfahren?

Sollten wir nun aber nicht mit um so grösseren Rechte

erwarten, dass der Verfasser „die Wirksamkeit des Paulus selbst in Rom während der zwei Jahre specieller behandelt, sich aber nicht begnügt habe, diesen Zeitraum nur mit wenigen Schlussworten zusammen zu fassen“? Es ist dies allerdings eine sehr natürliche und berechtigte Erwartung. Wir wollen daher die Sache nicht umkehren und uns mit Baumgarten darüber wundern, „warum unsere Erzählung nicht ihren Abschluss bei der Erwähnung der auf dem Gipfelpuncte der ersten Kirchenperiode stehenden römischen Gemeinde gefunden habe“ (II. 2. pag. 464. 65). Also warum ist unser Schriftsteller hier am Schlusse seiner Erzählung über die Wirksamkeit des Paulus unter den Heiden so kurz? Wir haben schon früher darauf aufmerksam gemacht, wie er überall nur die grundlegende, Gemeinden stiftende Thätigkeit des Apostels darstelle, nirgends aber ausführlicher mittheile, wie derselbe zur Befestigung und weiteren Förderung des Evangeliums an Orten, wo schon ein Grund gelegt war, wirkte. Warum sollte er nun in Betreff Roms, wo schon eine christliche Gemeinde bestand, seinen Grundsatz geändert haben? Aber wenn, wie wir gesehen, zum Schluss Alles auf die Verkündigung des Evangeliums in Rom hindrängt, so erwarten wir doch mit einigem Recht, dass uns Pauli Thätigkeit in diesem für ihn neuen Wirkungskreis etwas specieller beschrieben werde. Ich gestehe die Schwierigkeit, dass dieser Erwartung nicht entsprochen wird, nicht anders lösen zu können, als durch die Hinweisung auf die unverkennbare Eile, mit welcher der Verfasser nach so langer Arbeit endlich zum Schlusse derselben zu gelangen sucht, sowie durch die Erinnerung an Theophilus und die übrigen, offenbar in Rom zunächst zu suchenden Leser des Buches, deren Bekanntschaft mit diesem Theile der Geschichte ihn der Mühe überhob, Pauli Wirksamkeit in Rom eingehender darzustellen.

Was nun aber den letzten von Bleek gegen unsre Zweckbestimmung gemachten Einwurf betrifft, dass dieselbe „auch ausserdem auf keine Weise geeignet sei, um uns die Aus-

führung des Buches, den Gang, den es in der Darstellung nimmt, die Auswahl der einzelnen erzählten Begebenheiten und das verschiedene Mass der Ausführlichkeit, womit die einzelnen behandelt werden, irgend genügender zu erklären, als so manche andere Voraussetzungen eines speciellen Zwecks", so hoffen wir demselben durch die vorliegende Durchführung unserer Auffassung der Apostelgeschichte einen grossen Theil seines Gewichtes genommen zu haben. Es bleibt freilich auch jetzt im Einzelnen noch viel zu fragen und zu forschen übrig. Aber kann überhaupt ein Werk, wie die Apostelgeschichte, dessen Entstehung uns schon sehr ferne liegt, und von dessen Verfasser wir nur wissen, dass er den Apostel Paulus auf einigen seiner Reisen begleitet hat, jemals in allen seinen Theilen so durchsichtig für uns werden, dass wir sagen könnten, diese Geschichte erzähle er mit dieser, jene mit jener bestimmten Absicht, das eine Factum berichte er aus dem Grunde so ausführlich, das andere aus dem und dem nur so kurz? Kann man überhaupt verlangen, dass sich Alles in diesem ersten Versuche einer Kirchengeschichte auf gleich bequeme Weise unter den einmal angenommenen Gesichtspunct bringen lasse? Ultra posse nemo obligatur. Sollten sich daher auch noch einige Abschnitte darin finden, wie z. B. die Geschichte von der Gefangennehmung Petri und seiner Befreiung (12, 2 ff.), deren Auswahl und ausführlichere oder kürzere Erzählung mit dem erkannten Zweck des Verfassers nicht ganz genau übereinzustimmen scheinen, so wird dadurch doch die von uns vertheidigte Zweckbestimmung im Allgemeinen keineswegs alterirt. Es fragt sich, ob eine andere die Schwierigkeiten besser zu lösen vermöge. Und in dieser Hinsicht glauben wir mit unserer so gestalteten geschichtlichen Auffassung der Wahrheit jedenfalls um ein Bedeutendes näher gekommen zu sein, als die neueren Kritiker mit ihrer dogmatischen Auffassung, zu deren genauerer Prüfung wir nun übergehen wollen.

Die Ansicht, dass der Inhalt der Apostelgeschichte von

einem dogmatischen Gesichtspunct aus betrachtet sein wolle und nur aus einem solchen vollständig verstanden werden könne, ist erst in der neuesten Zeit ganz entschieden aufgestellt und in ausschliessender Weise durchgeführt worden. Doch fehlt es auch nicht aus älterer Zeit an Versuchen, die Beschaffenheit derselben aus dogmatischen Motiven zu erklären. Wenn freilich Chrysostomus die Apostelgeschichte eine *ἀπόδειξις ἀναστάσεως* und Luther eine „Glosse zu St. Pauli Episteln" nennt, in der besonders die Rechtfertigung durch den Glauben eingeschärft sei*), so ist das nicht so zu verstehen, als hätten sie dem Verfasser den Zweck allein beigelegt, die Wahrheit der Auferstehung Christi oder der Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben zu erweisen, sondern sie setzten es als selbstverständlich voraus, dass er eine Geschichte habe geben wollen, und meinten nur, aus ihr könne man jene Wahrheiten recht lebendig erkennen, sie würden in ihr, besonders in den mitgetheilten Reden, recht eindringlich gepredigt.

Als den ersten bedeutenderen Gelehrten, der unserem Schriftsteller ein dogmatisches Motiv zur Abfassung seines Werks zuschrieb und daraus den ganzen Bau zu erklären versuchte, kann man Griesbach bezeichnen, der in seinem Programm de consilio, quo scriptor in Actibus apostolicis concinnandis ductus fuerit (1798) die Ansicht aufstellte, der Verfasser habe eine Rechtfertigung der Lehre des Apostels Paulus von der Aufnahme der Heiden unter die Christen zu geben beabsichtigt. Nach ihm erklärte auch Paulus in seinen capitibus selectis introd. in N. T. p. 298 ff. „die Rechtfertigung des paulinischen Universalismus" für

*) „Darauf soll man merken, dass St. Lucas mit diesem Buch die ganze Christenheit lehret bis an das Ende der Welt, das rechte Hauptstück christlicher Lehre nämlich, wie wir müssen Alle gerecht werden allein durch den Glauben an Jesum Christum, ohne alles Zuthun des Gesetzes oder Hilfe unserer Werke. Solches Stück ist seine fürnehmste Meinung und Ursach, dieses Buch zu schreiben" (Walch XIV. p. 106).

den Zweck, den der Verfasser mit seiner Darstellung habe erreichen wollen.

Eichhorn widmete der Kritik dieser Ansicht einen besonderen Paragraphen seiner Einleitung (II. §. 148). Er fand, dass dieselbe sich nicht auf alle Theile des Buches anwenden und sich in viele Abschnitte, besonders die des ersten Theils, „nur höchst gezwungen hineintragen“ lasse. Ein uneingenommener Leser, meint er, werde sich leicht überzeugen, dass jene Hypothese „in der Auswahl der aufgenommenen Materien keinen Grund habe, obgleich die Apostelgeschichte einen reichen Stoff für die Geschichte des Ueberganges des Christenthums an die Heiden enthalte“. Aber „Zweck eines Buches, und Gebrauch, der sich von ihm machen lasse“, seien „noch sehr verschiedene Dinge“ (II. p. 30).

In der Folge kehrten die Meisten, wenn sie vielleicht auch einen oder den andern dogmatischen Nebenzweck des Verfassers nicht leugnen zu können glaubten, doch im Allgemeinen zu der älteren, geschichtlichen Ansicht zurück, und es schien, als ob dieselbe immer allgemeiner würde anerkannt werden. In der neuesten Zeit ist aber die Auffassung der Apostelgeschichte als einer dogmatischeu Tendenzschrift wieder mit erneuter Kraft aufgetreten und mit grossem Aufwand von Scharfsinn durchgeführt worden. Da Schneckenburger derjenige ist, welcher dieselbe in seinem schon öfter genannten Werke auf's Neue zu begründen versucht hat, und auf welchen sich alle späteren Vertheidiger dieser Auffassung berufen, so müssen wir uns seine ausführliche Argumentation etwas genauer vergegenwärtigen.

Nach einer Kritik der verschiedenen bisherigen Ansichten über den Zweck der Apostelgeschichte, die ihm alle ungenügend scheinen, die Beschaffenheit derselben zu erklären, versucht Schneckenburger durch genauere Untersuchung des zweiten Theils, den er mit cap. 13 beginnen lässt, auf den Gesichtspunct zu kommen, unter den die ganze Erzählung des Buches zu fassen sei: weil es natürlich sei,

anzunehmen, dass ein Pauliner die eigenthümliche Tendenz seines Werks am deutlichsten in denjenigen Abschnitten hervortreten lasse, welche die Wirksamkeit des Apostels Paulus beschreiben. Wenn man sich der Stellung erinnere, welche dieser zu dem judenchristlichen Theile der Kirche einnahm, der Angriffe und Verdächtigungen, die seine apostolische Auctorität und sein persönliches Verhalten erfuhr, sowie des grossen Eifers, womit er in dieser Beziehung seine Rechtfertigung führte, so müsse man „besonders darauf gespannt sein, wie ein paulinischer Schüler seinen Meister in diesen Verhältnissen darstelle“, und es sei „gewiss kein unglücklicher Gedanke“ gewesen, „wenn man früher geneigt war, der Apostelgeschichte eine apologetische Beziehung auf den Apostel Paulus zuzuschreiben“ (pag. 51). Schon der Umstand, dass Petrus und Paulus die „unverkennbaren Haupthelden des Buchs“ seien, müsse „bei näherer Erwägung der urchristlichen Verhältnisse den Gedanken plausibel machen, dass das Buch nicht ohne Absehen auf die geschrieben sei, unter denen es hiess: *ἐγὼ μέν εἰμι Παύλου, ἐγὼ δὲ Κηφᾶ* (1. Cor. 1, 12), und zwar, da dem Paulus so unvergleichlich mehr Raum gelassen, in der Absicht, durh diese Parallele desselben mit dem gefeierten Haupt der Judaisten den historischen Beweis zu führen von dem *οὐδὲν ὑστέρησα τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων*“ (pag. 52). Freilich reiche das Verhältniss beider Theile des Buchs noch nicht aus, den Schluss auf beabsichtigte Parallelisirung beider Apostel zu begründen; aber „das Material des Erzählten“ beweise überzeugend, dass der Verfasser wirklich mit bewusster Absicht eine solche habe geben wollen.

Vor Allem seien es die Wunder, die uns davon überzeugen könnten. Es bleibe nämlich „kein Grad gesteigerter Wunderwirkung, der von Petrus erzählt werde, ohne entsprechende Analogie von Paulus“ (pag. 52); auch sei „die dadurch seiner Person zu Theil gewordene Anerkennung nicht geringer, als bei Petrus“ (pag. 55). Aus der Absicht, Pauli Person und Würde dem Petrus und den älteren Apo-

steln möglichst zu adaequiren, will Schneckenburger sogar die Episode von den Johannesjüngern hergeleitet wissen, deren Bekehrung durch Paulus ein Seitenstück zu Petri Wirksamkeit in Samarien sei: beide Male handle es sich nämlich um die Vollendung unvollkommener Christen durch die apostolische Handauflegung (pag. 55 ff.). Auf einem apologetischen Grunde beruhe auch ferner der Umstand, dass in der Apostelgeschichte „Hauptzüge des paulinischen Bildes, welche uns aus dessen eigenen Schriften entgegentreten", fehlen (pag. 58). So erzähle sie von den „Leiden und Calamitäten, welche Paulus ausschöpfte, wie kein Anderer, wenige, und meist nur in allgemeinen Andeutungen, oder, wenn ausführlicher, so, dass sie unmittelbar zur Verherrlichung des Apostels ausschlagen" (p. 58). Eine solche Darstellung sei offenbar auf Antipauliner berechnet, „welche auch die eines Apostels unwürdigen Schicksale des Paulus wider ihn geltend machten" (pag. 61). Diese Vermuthung gewinne noch an Wahrscheinlichkeit, wenn man sehe, „dass alle Vor- und Einwürfe, welche Paulus laut den Briefen an die Corinther und Galater hören musste, durch unsere Erzählung vernichtet werden" (pag. 61). Wenn es der allgemeinste Vorwurf der Judaisten war, „dass Paulus kein Apostel sei, weil er nicht in unmittelbarer Verbindung mit Jesu während seiner Lebzeiten gestanden", so hebe unser Buch nicht nur durch den dreimaligen Bericht von seiner Bekehrung, sondern auch durch die vielen folgenden Offenbarungen, die er erhielt, seine unmittelbare Berufung durch Christum und fortwährende Leitung durch ihn mit Nachdruck hervor. Noch viel deutlicher zeige sich die apologetische Absicht des Verfassers in der Schilderung, die er von dem persönlichen Verhalten des Apostels mache. Er erscheine als einer, welcher *στοιχεῖ καὶ αὐτὸς τὸν νόμον φυλάσσων* (21, 24): er übernehme das Nasiräat, sein Hausgenosse Aquila ein Gelübde, er beobachte die jüdische Festsitte und halte die Beschneidung so in Ehren, dass er selbst den Timotheus beschnitt. Auf der andern

Seite fehle „jede Spur von der allem Gesetzeswesen abgekehrten Seite der paulinischen Frömmigkeit" (pag. 70). Auch seine amtliche Thätigkeit, wie sie in der Apostelgeschichte geschildert werde, habe denselben judaisirenden Character. Die Geschichte des Apostelconvents mit ihren bedeutenden Differenzen im Vergleich mit Gal. 2 wolle zeigen, dass „Paulus unter den Heiden nicht eigenmächtig wirkte, sondern conform der Weise, welche die judaistischen στύλοι gebilligt hatten"; dass er „trotz seines geographisch verschiedenen Wirkungskreises in Harmonie mit den jerusalemitischen Aposteln blieb und überhaupt alle Rücksichten beobachtete, welche er dem Gesetz und den gläubigen Juden schuldig war" (pag. 76). Für „ein apologetisches Hereintreten auf den Standpunct der Judaisten" (pag. 78) hält Schneckenburger ferner den Umstand, dass der Verfasser 9, 22. 27. 28 erzähle und es den Paulus selbst in seiner Rede vor dem Volk (22, 17 ff.) hervorheben lasse, wie er zuerst den Juden in Damaskus und Jerusalem gepredigt habe. Er „begehe also kein Unrecht an seinem Muttervolk, wenn er den Heiden predige. Denn er begann in der Heimath, und nur vertrieben ging er auf des Herrn Geheiss in die Fremde" (pag. 78). Damit hänge auch enge zusammen das „geflissentliche Hervorheben, dass der Apostel überall zuerst das Evangelium den Juden verkündigt, und dann erst, als die Juden ihn und sein Evangelium verstiessen, sich an die Heiden gewendet habe" (pag. 78), und die Schilderung der römischen Vorgänge sei „der zusammenfassende, bedeutungsvolle Schluss einer empirischen Induction für die ihm von Gott gegebene Bestimmung zu den Heiden" (pag. 85).

„Eine negative Bestätigung" des Resultates, dass die Apostelgeschichte eine für judaistische Gegner berechnete Apologie des Apostels Paulus sei, findet Schneckenburger in „den historischen Lücken des Buchs" (p. 92). Die Uebergehung der zweiten corinthischen Reise und „das summarische Abmachen der dritten" (20, 2. 3) sei „begründet in derselben Scheu des Verfassers, Verhältnisse der Art, wo

Paulus mit den Gemeinden in unfreundliche Berührung kam, zu beschreiben" (p. 99. 100). Ebendesswegen schweige er auch über dessen Thätigkeit in Galatien und Phrygien: denn hier „war es anders zugegangen, als sonst, hier hatte sich Paulus ohne Weiteres an die Heiden gemacht" (p. 105). In vollem Masse gelte die apologetische Tendenz, aus welcher „alle Collisionen mit den Judaisten beseitigt bleiben" (p. 107), von der Uebergehung des Auftritts, der zwischen Paulus und Petrus in Antiochien vorfiel (Gal. 2, 11 ff.). Und wenn der Verfasser statt dessen das Zerwürfniss des Apostels mit Barnabas berichte, so „hebe er geflissentlich das Unbedeutendere hervor, um jenen bedeutenderen Zusammenstoss beider Apostel dahinter vergessen zu lassen" (p. 112). Selbst der Name des Titus tauche darum in der Apostelgeschichte nirgends auf, „weil er an heftige Streitigkeiten erinnerte, die der Verfasser lieber vergessen sein liess" (p. 113). Sogar das Schweigen über die grosse Collecte, die der Apostel auf seiner letzten Reise nach Jerusalem überbrachte, babe in nichts Anderem seinen Grund, als darin, dass der Verfasser den „Zwiespalt" und „Conflict" der Heidenchristen und Judenchristen nicht berühren wollte: durch jenen grossartigen „Liebeserweis der neugepflanzten Gemeinden" sollte ja „das Misstrauen gegen Paulus besiegt, die Härte gegen die Unbeschnittenen erweicht, das Gefühl der Gemeinschaft hergestellt werden" (p. 119). Zu den die apologetische Tendenz des Buches bestätigenden Auslassungen gehöre endlich das Schweigen über die römischen Christengemeinde und über die letzten Schicksale Pauli. Der Brief an die Römer verrathe „eine sehr gespannte Stellung des Apostels zu den römischen Christen", der Brief an die Philipper (3, 2), dass er „judaistische Anfeindungen auszustehen hatte". Wenn nun der Verfasser „anderwärts die judaistischen Reibungen gegen Paulus überging, um wie viel weniger konnte er Aehnliches von derjenigen Gemeinde aufnehmen, für welche er den Paulus

zu vollen apostolischen Ehren bringen wollte" (p. 123)! *) Und wenn er das Martyrium des Apostels nicht erwähne, so beruhe das auf demselben Grunde, wie „sein Schweigen von den meisten Calamitäten" desselben. Somit betreffen die Lücken der Apostelgeschichte nach Schneckengern „insgesammt Thatsachen, deren Weglassung gerade die apologetische Absicht unterstützen musste" (pag. 127).

Diese trete aber auch schliesslich in der „Gesammtheit dessen, was dem Paulus in den Mund gelegt werde" (p. 127), auf das Deutlichste hervor. Von den wenigen Lehrvorträgen, die uns von dem Apostel mitgetheilt würden, behandelten die beiden, welche er zu Lystra und Athen hielt, nur „die monotheistischen Grundansichten" (p. 128); wir seien also, um „die eigenthümlich paulinische Lehrweise" kennen zu lernen, an die beiden anderen, in Antiochien und Milet gehaltenen, gewiesen. Aber die antiochenische sei vielmehr „nur ein Widerhall der Vorträge des Stephanus und Petrus" (p. 130) und in ihrem ganzen Character so milde, „dass wir den Paulus kaum darin erkennen" könnten. Schneckenburger hält sie daher für „eine in apologetischer Tendenz mitgetheilte Musterrede" (p. 132). Noch viel weniger könne die milesische Rede ihre apologetische Abzweckung verleugnen; denn in ihr seien „die Haupteinwürfe der Judaisten gegen Paulus still zurückgewiesen" (p. 139). Auch biete sie uns Nichts dar, das die eigenthümliche Lehrweise des Apostels characterisirte. In demselben Masse aber, wie die Lehre zurück, trete die Selbstvertheidigung hervor. Und zwar komme diese immer wieder darauf hinaus, zu zeigen: 1) dass Paulus „ein frommer Israelit und kein Abtrünniger vom Gesetz" sei (p. 143), und 2) dass er zur Heidenmission vollkommen legitimirt gewesen, indem er von Christus selbst unmittelbar dazu berufen sei. Und wenn er in der Rede vor dem

*) Schneckenburger vertheidigt die Bestimmung des Buchs für römische Christen.

hohen Rath „seine ganze Sache dem Princip nach als identisch mit der Sache der Pharisäer“ (p. 143) darstelle, und diese „offen für Paulus Partei nehmen“, so habe „nur die Parallele mit Petrus der Darstellung diese Gestalt gegeben“ (p. 146): wie dieser den Gamaliel, so musste auch Paulus die Pharisäer zu Fürsprechern haben. Selbst der König Agrippa musste seine Partei ergreifen und seine Unschuld erklären. Alles zusammengenommen, ist demnach das aus dem zweiten Theile der Apostelgeschichte gewonnene Resultat für Schneckenburger folgendes: Paulus sei „so dargestellt, dass alle aus den paulinischen Briefen bekannten Einwürfe der Judaisten wider ihn, seine Würde und Wirksamkeit, auf eine für den judaistischen Standpunct berechnete Weise widerlegt erscheinen“ (p. VII), der Verfasser verfolge also keinen rein historischen, sondern einen apologetischen Zweck.

Wie verhält es sich nun aber mit dem ersten Theile der Apostelgeschichte? Schneckenburger findet in der Beschaffenheit desselben die dem zweiten Theile entnommene Zweckbestimmung des Buches vollkommen bestätigt. Nach seiner Ansicht that der Verfasser, „gerade wenn er auf Judaisten versöhnend für Paulus einwirken wollte, wohl, die jerusalemische Urgemeinde in all der Verherrlichung erscheinen zu lassen, welche ihre eigene Tradition ihr gab“; war es sogar für ihn „unumgänglich nöthig, die früheren Apostel in allem Glanze strahlen zu lassen, um durch die Nachweisung, dass Paulus in Nichts ihnen nachstehe, seine Würde zu sichern“ (p. 154). Aber nicht nur in seinem allgemeinen Inhalt, sondern auch im Einzelnen soll dieser erste Theil derselben apologetischen Tendenz dienen. Zunächst harmonire das, was darin von Paulus mitgetheilt werde, ganz mit der Art seiner Schilderung im zweiten Theile, stelle nämlich eben sein freundliches Vernehmen mit der Urgemeinde dar. Schon die Notizen über Johannes Marcus (12, 12. 25), besonders aber die über Barnabas, „diesen ausgezeichneten und verdienten Mann der Urge-

meinde“, dienten nur dazu, den Paulus „im besten Lichte, in vollkommener Harmonie“ mit dieser darzustellen (p. 166); besonders ziele die Beschreibung von dem ersten Zusammentreffen des Paulus mit den älteren Aposteln zu Jerusalem (9, 26 ff.), bei denen er durch Barnabas eingeführt werde, mit denen er traulich verkehre, und die ihn, als er durch seine freimüthige Predigt in Gefahr komme, in Sicherheit bringen, „auf den Einen Zweck, den Paulus von vorn herein als anerkannt und legitimirt durch die Apostel und die jerusalemischen Brüder erscheinen zu lassen“ (p. 168). Darum habe auch ein Mann wie Ananias, der 22, 12 als *ἀνὴρ εὐσεβὴς κατὰ τὸν νόμον, μαρτυρούμενος ὑπὸ πάντων τῶν κατοικούντων Ἰουδαίων* beschrieben werde, den Apostel „in den Kreis der Christen einführen“ müssen „als Mitzeuge der ihm von Christus gewordenen unmittelbaren Berufung“ (p. 168). Im sonstigen Inhalte des ersten Theils trete uns wieder „die Erscheinung einer Parallelisirung des Paulus und der übrigen Apostel“ entgegen. Die dem Petrus zugeschriebene Vision (cap. 10) und deren Anerkennung durch die Urgemeinde sei „als eine indirecte Legitimation der paulinischen anzusehen“ (p. 170). Der Verfasser scheine ferner „mit einer gewissen Vorliebe“ die Widerwärtigkeiten, welche auch die Säulenapostel und die Urgemeinde, und zwar von den Juden, treffen, zu erzählen, um damit „eine Analogie zu geben nicht nur zu dem, was er später auch von Paulus berichte, sondern auch zu dem, was er vielmehr nicht ohne sehr wahrscheinliche Absichtlichkeit von ihm übergehe“ (p. 171). Und wenn er im zweiten Theile Alles verwischte, „was auf den Zwiespalt der Gemeinden mit Paulus Bezug hatte“, so erwähne er dagegen mit Absicht die „innern Zerwürfnisse“ der Urkirche, besonders jenen *γογγυσμός* der Hellenisten 6, 1 ff. Augenscheinlich aber sei die Beziehung auf Paulus in der Stellung, welche dem Petrus hinsichtlich der Heidenbekehrung gegeben werde. Wenn die Judaisten jenem „grollten, dass er sich der Heidenbekehrung widmete“, so lehre unser

erster Theil, „dass lange schon vor Paulus Heiden getauft worden seien und zwar durch Petrus, das Haupt der Judaisten; dass der ganze Streit über die Zulassung der Heiden schon entschieden sei durch ein göttliches Gesicht, durch die Anerkennung der Urgemeinde, durch die bestimmtesten Aussprüche und Bethätigungen der Apostel, dass also Paulus nur in die Fusstapfen der alten Apostel zu treten gehabt habe“ (p. 173 f.). Die Heidenbekehrung selbst aber sei erst durch jene grosse bei Stephani Steinigung entbrannte Verfolgung vermittelt worden, also hervorgerufen durch die Halsstarrigkeit und Widersetzlichkeit der Juden, wie das besonders Stephanus in seiner Rede so ausdrücklich hervorhebe. Und während wir in dem Verhalten der Juden gegen diesen ersten Märtyrer „die Widerspenstigkeit der Nation im Grossen“ anschauen, sehen wir im Gegensatz dazu bei den Heiden, die in den Samaritern und in dem Kämmerer aus Mohrenland repräsentirt seien, eine „rege Empfänglichkeit“ für das Wort vom Heil. Während ferner der zweite Theil die paulinischen Hauptideen verdecke, werden dieselben im ersten Theil den Säulenaposteln auf das Deutlichste und Bestimmteste in den Mund gelegt. Aber nicht nur sie, sondern auch Christum selbst habe der Verfasser in dem Verse, der das Thema für die gesammte Darstellung der Apostelgeschichte aufstelle (1, 8), in feierlicher Weise „die Universalität des Christenthums“ aussprechen lassen, und Paulus erscheine also als derjenige, welcher Christi Auftrag, wie derselbe auch noch durch die Geschichte des Pfingstwunders symbolisch bekräftigt werde, „in weitester Ausdehnung erfüllte“ (p. 211).

Wenn demnach fast jede Erzählung von den ältern Aposteln und der Urgemeinde „eine Auffassung vertrage, wornach sie in bestimmter und absichtlicher Beziehung zu der Geschichte des Paulus stehe“ (p. 211), wenn diese Beziehung sogar in den Lücken des ersten Theils hervortrete, indem von der jerusalemischen Gemeinde „tiefe Stille“ herrsche, „sobald Paulus in sein eigenes Arbeitsfeld gebracht“ wor-

den, wenn ferner die „unnatürliche Verschlingung“ paulinischer und urapostolischer Geschichten von cap. 8 an sich nur aus der Absicht erklären lasse, auf das Auftreten des Paulus aufmerksam zu machen und es vorzubereiten, wenn endlich dieser Apostel „in beständigem und regelmässigem Verkehr mit Jerusalem“ erscheine, so dass diese Stadt also nicht bloss für die judenchristliche, sondern auch für die paulinische Geschichte „der ideelle Mittelpunct“ bleibe — was könne man, Alles zusammengenommen, „als Zweck des so beschaffenen Buches anders erkennen, als die Vertheidigung des Paulus in seiner apostolischen Würde, seinem persönlichen und apostolischen Verhalten, namentlich in der Heidensache, wider alle Anfeindungen und Vorwürfe der Judaisten? Welchem Zweck dadurch genügt werde, dass Paulus nur von seiner dem Judenthum zugekehrten Seite mit Weglassung und Modificirung dessen, was die Judaisten stören konnte, übrigens mit möglichster Verherrlichung durch göttliche Zeichen, in möglichster Conformität mit Petrus dargestellt, dann auch dasjenige aus der früheren Geschichte der Kirche beigebracht werde, was irgendwie dazu dienen konnte, den Paulus in günstigem Lichte und mit den übrigen Aposteln in Harmonie und Gleichheit der Würde, seine Ideen als die urchristlichen, durch die andern Apostel und Christus selbst legitimirten, ihn als das Hauptwerkzeug zur Ausführung des messianischen Planes erscheinen zu lassen“ (p. 217. 18).

So Schneckenburger. Mag man auch seine Ansicht nicht für richtig halten, den Ruhm wird man ihm nicht streitig machen können, dass er dieselbe mit bewundernswerthem Scharfsinn durchgeführt und mit einer so grossen Fülle von Argumenten ausgestattet, auch mit solcher Beredsamkeit dargestellt hat, dass man sich hin und wieder nur durch eine unbefangene Lesung der einfachen, schlichten Darstellung der Apostelgeschichte die natürliche Auffassung derselben sichern und sich davor schützen kann, in die von ihm dargelegte künstliche Anschauung befangen

zu werden. Schneckenburger's Arbeit ist auch für alle folgenden Vertheidiger der nicht geschichtlichen Auffassung die Grundlage geblieben, auf der sie, wenn sie auch noch über ihn hinausgegangen sind, ihre Ansichten aufgebaut haben.

Schon vorher hatte übrigens Baur in seiner Abhandlung über den Römerbrief (Tübinger Zeitschrift für Theologie 1836. 3. Heft) und allgemeiner noch in seiner Untersuchung über den Ursprung des Episcopats (a. a. O. 1838. 3. Heft) den Tendenzcharakter der Apostelgeschichte behauptet: sie sei „ihrer Grundidee und innersten Anlage nach der apologetische Versuch eines Pauliners, die gegenseitige Annäherung und Vereinigung der beiden Parteien (der paulinischen und judaisirenden) dadurch herbeizuführen, dass Paulus soviel möglich petrinisch, und dagegen Petrus soviel möglich paulinisch erscheine, dass über Differenzen, welche nach der eigenen unzweideutigen Erklärung des Paulus im Galaterbrief ohne allen Zweifel zwischen den beiden Aposteln wirklich Statt gefunden haben, soviel möglich ein versöhnender Schleier geworfen, und der das Verhältniss der beiden Parteien störende Hass der Heidenchristen gegen das Judenthum und der Judenchristen gegen das Heidenthum über dem gemeinsamen Hass beider gegen die ungläubigen Juden, die den Apostel Paulus zum steten Gegenstand ihres unversöhnlichen Hasses gemacht haben, in Vergessenheit gebracht werde" (p. 142). Weiter ausgeführt hat Baur diese seine Ansicht von dem conciliatorischen Character der Apostelgeschichte in seinem „Paulus".

Es ist wichtig, dass wir uns über den Unterschied zwischen Schneckenburger's Auffassung unseres Buches als einer apologetischen und der von Baur als einer conciliatorischen Schrift, sowie über den Fortschritt, den Baur damit über jenen hinaus machte, klar werden. Schneckenburger wollte mit seiner Ansicht der historischen Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte so wenig zu nahe treten, dass er dieselbe vielmehr wiederholt und entschieden gegen ihre Gegner ver-

theidigte. Er sah in diesem Buche nur eine „nicht rein historische“ Schrift: der Verfasser habe seine Auswahl aus der ihm vollständig bekannten apostolischen Geschichte nur nach Massgabe dessen getroffen, wie die einzelnen Facta seinem Zwecke, der Vertheidigung des Apostels Paulus, dienen konnten. Bei dieser Auffassung glaubte nun aber Baur nicht stehen bleiben zu können: „Verhielt es sich“, sagt er p. 10, „mit Allem in der Wirklichkeit ganz so, wie hier (d. h. in den Actis) die Sache dargestellt ist, so können wir ja ebenso gut den Verfasser für einen blossen Referenten halten, und es muss uns zuletzt wieder höchst zweifelhaft werden, ob er die bei ihm vorausgesetzte apologetische Tendenz, über welche er sich ja selbst nie ausspricht, auch wirklich hatte“. Baur suchte daher die Ansicht von dem Tendenzcharacter der Apostelgeschichte durch die Nachweisung der Ungeschichtlichkeit ihrer Darstellung in den einzelnen Angaben erst recht zu begründen und zu befestigen. Und damit verfolgte er eigentlich nur den Weg, den Schneckenburger selbst hin und wieder, unbewusst freilich, aber mit richtigem Gefühl, eingeschlagen hatte. Dieser hatte nämlich schon Zugeständnisse gemacht, welche für die historische Glaubwürdigkeit des Buches sehr bedenklich erscheinen müssen. So, wenn er pag. 92 sagte: „das Bild, welches von Paulus und seiner Wirksamkeit hervortritt, ist ein einseitiges, der Selbstdarstellung in den Briefen nicht durchweg und in's Einzelnste conformes, wie es ein Pauliner ohne jenen apologetischen Nebenzweck nicht entwerfen konnte“. Ganz deutlich aber legte er sein eigentliches Schlussverfahren dar, wenn er pag. 150 sagte: „Unverkennbar erhält man hier von Pauli Verhältniss zum Gesetz nicht die ganze und volle, sondern nur eine einseitige Vorstellung. Wie erlaubt muss demnach die Vermuthung sein, dass der Verfasser ein besonderes Interesse hatte, den Paulus seinen Lesern nur in dieser Gestalt vor die Augen zu führen“! Baur begnügte sich nun aber nicht damit, das in der Apostelgeschichte gezeichnete Bild des Apostels Pau-

lus für bloss „einseitig“ zu halten: ihm ist „der Paulus der Apostelgeschichte offenbar ein ganz anderer, als der Paulus der paulinischen Briefe selbst“. Und darum glaubt er eben unmöglich bei der Grenze, die Schneckenburger sich gesteckt, stehen bleiben zu können. An die Annahme, dass in der Apostelgeschichte „keine rein objective, sondern nur eine durch ein subjectives Interesse alterirte Darstellung“ sich finde, schliesst sich für ihn „die unabweisbare Frage an, was denn den Verfasser bestimmt haben könne, diesem Interesse sogar die geschichtliche Wahrheit aufzuopfern“, und er glaubt die Motive einer solchen Darstellungsweise nur in Verhältnissen aufsuchen zu dürfen, „wie sie in einer Zeit Statt fanden, als der Paulinismus so sehr zurückgedrängt war, dass er nur auf dem Wege einer alles Harte und Schroffe seiner Antithese gegen Gesetz und Judenthum mildernden Nachgiebigkeit sich erhalten und zu der ihm gegenüber stehenden mächtigen judenchristlichen Partei in Einverständniss setzen konnte“ (p. 11. 12). Seiner Ansicht nach verfolgt also der Verfasser auf Kosten der Geschichte den Zweck der Versöhnung: die Apostelgeschichte gehört in die Reihe „der in conciliatorischer Tendenz geschriebenen Schriften“ (p. 243).

Noch entschiedener, als Baur selbst, hat Schwegler in seinem „nachapostolischen Zeitalter“ (II. p. 73 ff.) diese Ansicht vertheidigt. Auch er gibt dem von Schneckenburger behaupteten apologetischen Zweck, dessen Nachweisung er übrigens vollständig adoptirt, dadurch die Wendung zur conciliatorischen Tendenz, dass er den Inhalt der Apostelgeschichte für durchaus ungeschichtlich erklärt. Nach seiner Meinung haben wir in ihr „weder den historischen Paulus, noch die historischen Urapostel, namentlich nicht den historischen Petrus vor uns. Jener sei in’s Judaistische, oder in die Anschauungsweise und die practischen Grundsätze der Urapostel: die Urapostel, namentlich Petrus und Jacobus, seien umgekehrt ins Paulinische, d. h. in den Ideenkreis einer universalistischen Auffassung des Christen-

thums umgesetzt" (pag. 112). Der Zweck aber, den der Verfasser in der Umbildung der wirklichen Thatsachen verfolgte, sei der „irenisch-apologetische des Pauliners, der in einer noch vorherrschend dem jüdischen Christenthum zugewandten Zeit, unter einer noch in Vorurtheilen gegen die Person, Lehre und Thätigkeit des Heidenapostels befangenen Generation nur mit solchen Mitteln und Opfern dem paulinischen Universalismus Anerkennung zu verschaffen wusste". Die Apostelgeschichte ist Schwegler'n daher „eine Schutzschrift für den Heidenapostel und seine apostolische Thätigkeit unter den Heiden, ein Friedensvorschlag und Vermittlungsversuch in Form einer Geschichte" (pag. 113).

Trotz aller dieser Ausführungen konnte die dogmatische Auffassung keinen festen Fuss fassen. Neander (in der 4. Ausgabe seines apostolischen Zeitalters 1847) bedauerte vielmehr den Mangel an Pragmatismus in der Apostelgeschichte, als dass er darin einen so künstlichen, das ganze Buch durchdringenden, wie ihn die genannten Gelehrten zu bemerken glaubten, anerkannte. Und de Wette (in seiner 5. Ausgabe der Einleitung 1848. §. 113 c) gab den Gesichtspunct „einer Apologie des paulinischen Christenthums" nur als einen „untergeordneten" zu. „Die ganze Apostelgeschichte als eine Apologie des Apostels Paulus anzusehen, so dass selbst der erste Theil darauf angelegt, und hier Alles, was Petrus thue, in Parallelismus mit dem, was im zweiten Theile Paulus thue, gestellt, und dadurch dieser durch jenen gerechtfertigt sei", schien ihm „einseitig". Weil daher die geschichtliche Ansicht noch immer die herrschende war, hielt Zeller eine erneuerte Untersuchung der Frage über den Zweck der Apostelgeschichte für „nicht überflüssig" und fasste in seiner schon öfter genannten Abhandlung die Resultate der früheren Arbeiten dieser Richtung zusammen. Schneckenburger habe „hinreichend gezeigt, dass wir wirklich Grund haben, der Apostelgeschichte noch andere, als bloss geschichtliche Zwecke zuzuschreiben" (1850. p. 321).

Aber seine Gründe erhielten „ein ganz anderes Gewicht, wenn man sich überzeugt habe, dass unser Verfasser nicht etwa nur einen geschichtlichen Stoff in einer bestimmten Richtung ausgewählt und geordnet, sondern dass er sich auch die eingreifendsten Abweichungen von der wirklichen Geschichte erlaubt habe“ (pag. 321). Gerade durch diesen unhistorischen Character erweist sich also die Apostelgeschichte für Zeller zumeist als eine „Tendenzschrift“. Die Tendenz des Verfassers selbst fasst er auch als eine „conciliatorische“ auf: „eine Schrift, welche die Geschichte der Apostel mit der entschiedensten Absichtlichkeit aus dem Gesichtspunct einer Parallelisirung zwischen Paulus auf der einen, den Uraposteln auf der anderen Seite behandele, und die historische Treue in vielen der wichtigsten Fälle dieser Tendenz aufopfere, eine solche Schrift könne ihren Zweck offenbar nur in einer bestimmten Wirkung auf diejenigen haben, welche den Paulus und die Urapostel sich nicht ebenso gleichstellten und mit dieser Entgegensetzung der beiderlei Apostel auch eine entgegengesetzte Auffassung des Christenthums verbanden, auf die noch im Kampfe begriffenen Parteien der Pauliner und der petrinischen Judaisten“ (1850. pag. 339). Unser Buch sei daher „der Friedensvorschlag eines Pauliners, der die Anerkennung des Heidenchristenthums von Seiten der Judenchristen durch Zugeständnisse seiner Partei an den Judaismus erkaufen und in diesem Sinn auf beide Parteien wirken wollte“ (pag. 359).

Noch bevor Zeller's Abhandlung ganz veröffentlicht war, hatte Bruno Bauer die in ihr vertheidigte Ansicht in einer etwas modificirten Gestalt ausgeführt. Schneckenburger's, Baur's und Schwegler's Zweckbestimmungen genügen ihm nicht. Er erkennt zwar die von ihnen bemerkte „Conformität des Paulus mit Petrus und den paulinischen Character des Petrus der Apostelgeschichte“ an, aber trotzdem scheint ihm „der Zweck und Standpunct des Verfassers so gut wie erst noch zu bestimmen“ (pag. III. des Vorworts). Jenen Gelehrten war nämlich „noch immer die

Voraussetzung gemeinsam, dass dem Verfasser der wirklich historische Sachverhalt gegeben war, und dass er denselben im Interesse seines Zwecks mehr oder weniger modificirte" (pag. 116). Dieser Standpunct ist für Bruno Bauer ein überwundener. „Das Original des Petrus und des Paulus der Apostelgeschichte ist der Jesus der synoptischen Evangegelien" (pag. 12); und „nachdem das evangelische Original der Kritik verfallen und als freie späte Schöpfung erkannt ist, würde auch Ein Wort über den historischen Character der Copie vom Ueberfluss sein" (pag. 21). Der Tendenzcharacter der Apostelgeschichte ist also über allen Zweifel erhaben. Zur näheren Bestimmung des vom Verfasser verfolgten Zwecks bedient sich Bruno Bauer trotz alles Widerspruchs im Ganzen derselben Argumente, wie die oben genannten Gelehrten: Haupttendenz des Buches ist auch ihm die Parallelisirung des Petrus und Paulus und die Vertauschung der Charactere beider Apostel, wie sie sich besonders in dem Umstand ausspreche, dass „der Paulus der Apostelgeschichte den Paulus der Briefe desavouire" (pag. 99), den „Revolutionär" gegen Gesetz und Beschneidung verleugne, und seine Thätigkeit auf dem Gebiete der Heidenmission nur als „die Fortsetzung vom Werke des Petrus" (pag. 98) erscheine. Aber Bruno Bauer schliesst aus dieser Erscheinung etwas Anderes. Nach seiner Ansicht wollte der Verfasser nämlich nicht auf die einander gegenüber stehenden Parteien der Petriner uud Pauliner einwirken: „als er sein Werk schrieb, war der frühere Gegensatz der paulinischen und der judenchristlichen Richtung verwischt und unverständlich geworden. Im Augenblick des Streits, als der Gegensatz noch lebendig und thätig war, wäre ein Werk wie die Apostelgeschichte unmöglich gewesen" (pag. 120). Sie sei „nicht ein Friedensvorschlag, sondern der Ausdruck und Abschluss des Friedens" (pag. 121). Und was habe der Verfasser in seinem Werke geleistet? „Die Apostelgeschichte brachte das Judenthum innerhalb der Gemeinde zur Herrschaft

und Anerkennung, und die Kirche erkannte sie als kanonischen Ausdruck ihres Bewusstseins an, weil sie diesen Bund mit dem Judenthum haben wollte" (p. 122). Unter diesem „Judenthum" versteht aber Bruno Bauer weder „das historische jüdische Volkswesen", noch das „Judenchristenthum, von dem die neueren Gelehrten so viel zu sagen wissen" (pag. 123), sondern jene „conservative, ausgleichende, contrerevolutionäre und bei alledem den Gewinn der Revolution sicher stellende Macht" (pag. 124), welche noch in der neuesten Zeit „in der Unwissenheit der Rationalisten" ebenso wie „in der Apologetik eines Hengstenberg" wirke, und auch „den Lichtfreunden den Muth gebe, nach den Arbeiten der Kritik (d. h. der Kritik κατ' ἐξοχήν, der absoluten Kritik Bruno Bauer's) von Forschung zu sprechen" (pag. 123). Im Interesse dieses Judenthums führe unser Schriftsteller das Grundthema durch: „es war keine eigenmächtige Revolution, es war nichts Ursprüngliches und Schöpferisches, als Paulus den Heiden das Heil brachte und sie vom Gesetz entband — er that nur, was der Himmel wollte und längst vor ihm durch Petrus ausgeführt hatte" (pag. 125).

Mit dieser seiner Ansicht hat Bruno Bauer einen Schritt über seine Vorgänger hinaus gethan. Ob mit Recht, wollen wir nicht entscheiden. Freilich dürfte es von nicht eben grosser Verehrung des Apostels Paulus zeugen, wenn ihm unser Schriftsteller, wie das ja auch von Baur und seinen Nachfolgern nicht geleugnet wird, den Lorbeerkranz, den er sich durch den Kampf für die Freiheit der Heidenchristen errungen, entrissen und auf das Haupt eines Andern gesetzt hätte. Aber sehen wir davon ab. Vergleichen wir nur zum Schluss das Resultat Bruno Bauer's mit dem seiner Vorgänger. Nach ihm steht der Verfasser der Apostelgeschichte nicht auf einem zwischen der petrinischen und paulinischen Partei vermittelnden, conciliatorischen Standpunct, sondern auf der Seite des Judenchristenthums, des Judenthums innerhalb der christlichen Kirche. Während

also Schneckenburger ihn zu einem Pauliner mit apologetischem Zweck macht, Baur, Schwegler und Zeller ihm seine Stelle zwischen beiden Parteien mit conciliatorischer Absicht anweisen, schiebt Bruno Bauer den „contrerevolutionären“ Schriftsteller der judenchristlichen Seite zu. In diesen drei Ansichten sind somit alle überhaupt möglichen Schattirungen der dogmatischen Auffassung vertreten. Sollen wir darin ein günstiges Prognostikon für dieselbe sehen? Die Vertheidiger der geschichtlichen Auffassung haben freilich den Zweck der Apostelgeschichte auch nicht immer auf dieselbe Art und Weise aufgefasst. Aber mit einer Parteischrift, wofür man unser Buch erklärt, ist es doch etwas Anderes, als mit einer reinen Geschichte. Es ist oft schwer, den speciellen Zweck einer Geschichte zu erkennen, ebenso schwer, als Geschichte nach einem bestimmten Gesichtspunct zu schreiben. Eine Parteischrift dagegen, zumal eine solche, die ihren Gegenstand so frei nach ihrer Tendenz umbildet, wie es von unserem Schriftsteller vorausgesetzt wird, muss so verfasst sein, dass ihr Zweck klar hervortritt, wenigstens so, dass man sie nicht auf entgegengesetzte Zwecke, einen paulinischen und antipaulinischen, zurückführen kann. Wenn nun die Apostelgeschichte eine ausgeprägte Tendenzschrift wäre, woher das Schwanken der neueren Kritiker in der Bestimmung ihres Zwecks? Soll uns dasselbe nicht vielmehr darauf hinführen, dass unser Buch zu einer solchen gar nicht gemacht ist?

Indem wir uns nun zur Kritik der Ansicht, dass die Apostelgeschichte eine bestimmten dogmatischen Zwecken dienende Parteischrift sei, wenden, glauben wir das zuerst und vor allen Dingen hervorheben zu müssen, dass Alle, die Vertheidiger jener Ansicht selbst nicht ausgenommen, zugestehen, unser Buch mache auf den ersten Blick nicht den Eindruck einer Tendenzschrift, sondern den einer reinen Geschichte. So sagt z. B. Zeller: „der erste Eindruck von unserer Schrift wird wohl bei jedem Leser der sein, dass sie nichts Anderes geben wolle, als eine einfache Geschichts-

erzählung" (1850. pag. 303). Das ist jedenfalls ein wichtiges und bedeutendes Zugeständniss. Denn wenn es doch das Hauptinteresse eines Schriftstellers sein muss, dem Leser das Verständniss möglichst zu erleichtern, so haben wir alles Recht, von einer Schrift, die zu einem bestimmten Zweck geschrieben sein soll, zu erwarten, dass der Verfasser diesen Zweck klar und deutlich dargelegt habe: nicht als ob er ihn etwa im Eingange seines Werks ausdrücklich hätte aussprechen müssen, aber die ganze Beschaffenheit des Werks nach Form und Inhalt müsste Jeden, der sich seinem Eindruck unbefangen hingäbe, von selbst und mit einer gewissen Sicherheit auf diesen bestimmten Zweck hinführen — sonst würde ja der Verfasser, bei den meisten Lesern wenigstens, seine Absicht nicht erreichen. Wenn nun der erste Eindruck unserer Schrift zugestandener Massen der Art ist, dass sie nichts Anderes geben wolle, als „eine einfache Geschichtserzählung", so ist das gewiss kein gutes Zeichen für eine Ansicht, welche das ganze Werk nach einer bestimmten apologetischen oder conciliatorischen Tendenz construirt sein lassen will, zu deren Gunsten die historische Wahrheit oft mit Absicht verdreht, ja verfälscht worden sei. Wir werden vielmehr sagen müssen: je weniger offen ein nicht geschichtlicher Zweck hervortritt, um so weniger sind wir berechtigt, einen solchen als Princip der ganzen Darstellung zu betrachten.

Zu diesem gewichtigen argumentum e silentio kommt nun aber das positive Argument hinzu, welches in dem Prolog des Evangeliums enthalten ist. Da sagt unser Schriftsteller dem Theophilus, welchem er sein Werk widmet, der Zweck desselben sei: *ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν.* Der rein historische Zweck eines Buches kann nicht deutlicher und unverhohlener ausgesprochen werden, als es hier geschieht. Wir haben zwar von diesem Prolog angenommen, dass er sich ursprünglich nicht auf die Apostelgeschichte beziehe. Haben aber darum Schneckenburger und seine Nachfolger Recht, wenn sie behaup-

ten, sie seien durch ihn nicht gehindert, für dieselbe einen anderen, als rein geschichtlichen Zweck anzunehmen? Die Apostelgeschichte ist jedenfalls die Fortsetzung des Evangeliums und knüpft ihre Darstellung auch deutlich genug an dasselbe an. Steht dies aber fest, so versteht es sich von selbst, dass sie keinen anderen Zweck verfolgt, als den im Evangelium bezeichneten; wenigstens dass der Verfasser keinen anderen für seinen wahren Zweck gehalten wissen will. Auf keinen Fall hindern, wie Schneckenburger behauptet, die geringen Differenzen, welche zwischen dem Anfang der Apostelgeschichte und dem Schluss des Evangeliums Statt finden, in jenem „die Wiederaufnahme des historischen Fadens“ zu sehen. Aber, sagt man, „sollte etwa der Verfasser seinen Lesern, wie der Prolog im Sommernachtstraum, zum Voraus sagen, das was er ihnen als Geschichte gebe, sei keine wirkliche Geschichte und sein Paulus nicht der wirkliche Paulus“ (Zeller 1850. pag. 320)? Dadurch beweise er gerade seine schriftstellerische Kunst, dass er den Leser nicht selbst, mit dürren Worten, auf seinen besonderen Zweck aufmerksam mache: damit hätte er sich ja den offenen und empfänglichen Sinn seiner Leser ungeneigt machen und ihre Ohren verstocken können: er wollte die Thatsachen sprechen, er wollte seinen Zweck aus der Geschichte selbst, wie er sie darstellte, erkennen lassen. Wir wollen hier nicht das Gerede von Betrug und absichtlicher Fälschung vorbringen, das so oft bei solchen Gelegenheiten aufgetischt wird. Zeller hat Recht, wenn er sich dasselbe vor der Untersuchung als unwissenschaftlich verbittet (pag. 321). Die Gegner der geschichtlichen Auffassung könnten vielleicht trotz der eigenen Worte des Verfassers Recht haben, wenn nur die factische Beschaffenheit seiner Darstellung selbst deutlich genug wider ihn redete! Wir wollen daher hier nur darauf aufmerksam machen, und glauben zu dieser Erwägung nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht zu haben, dass wir in der That recht offenkundige, gar nicht abzuleugnende, unzweideutige Facta

zu fordern berechtigt sind, um gegen die eigene Erklärung unseres Schriftstellers und gegen den anerkannten ersten Eindruck seines Werks anzunehmen, dass dasselbe aus einem andern, als geschichtlichen Motiv verfasst sei.

Schneckenburger und seine Nachfolger glauben zunächst zu bemerken und stützen ihre Ansicht vornehmlich darauf, dass Petrus und Paulus durch das ganze Buch hindurch parallelisirt würden: in der Absicht, beide „möglichst zu adaequiren“, beide in „ebenbürtiger Würde und Auctorität erscheinen zu lassen“ (Schwegler pag. 76). Darauf weise schon der Umstand hin, dass diese beiden Apostel „die unverkennbaren Hauptthelden“ der Geschichte seien. Letzteres ist freilich nicht abzuleugnen, kann aber durchaus nicht zu der Annahme einer vom Verfasser beabsichtigten Parallelisirung jener beiden berechtigen. Sie waren in Wirklichkeit die bedeutendsten und thätigsten Apostel, die Hauptrepräsentanten der beiden in der apostolischen Zeit einander gegenüber stehenden Richtungen, des Judenchristenthums und des Heidenchristenthums. Von Paulus ist das allgemein anerkannt. Hinsichtlich des Petrus aber will man sich noch immer nicht gern zu einem solchen Geständniss verstehen. Unsre Väter waren in ihrer dogmatischen Polemik gegen die katholische Kirche zu sehr befangen, als dass sie ihm eine über seine älteren Mitapostel hervorragende Stellung anzuweisen gewagt hätten. Aber die Zeit ist vorüber, wo man durch ein derartiges Zugeständniss sich etwas zu vergeben glaubte. Aus einem grossen Apostel wird doch nie ein Apostelfürst im Sinne der katholischen Kirche. Warum also nicht zugeben, was offen vor Augen liegt? Dass Petrus in der Apostelgeschichte als der einflussreichste und erste der älteren Apostel dasteht, lässt sich gar nicht leugnen. Aber auch Paulus vindicirt ihm ein hervorragendes Ansehen. Nach seiner Bekehrung reist er nach Jerusalem zu dem Zweck, *ἱστορῆσαι Πέτρον*, und bleibt bei ihm 14 Tage und sieht gar keinen andern Apostel *εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου*. Auf den

Apostelconvent ist Petrus neben Jacobus die Hauptperson (Gal. 2, 9), und Paulus betrachtet ihn geradezu als den, dem Gott die ἀποστολὴ τῆς περιτομῆς verliehen, wie ihm die ἀποστολὴ εἰς τὰ ἔθνη (Gal. 2, 7. 8). Darauf, dass er ihm später in Antiochien so freimüthig entgegen zu treten gewagt, legt er Gal. 2, 11 ein ganz besonderes Gewicht. Er hebt ihn auch 1. Cor. 9, 5 besonders hervor neben den Brüdern des Herrn und vergisst endlich 1. Cor. 15, 5 nicht, die Erscheinung des Herrn, welche dem Petrus zu Theil wurde, besonders zu erwähnen. Und wenn dieser Apostel nicht wirklich eine vorzüglich einflussreiche Stellung in Jerusalem sowohl, wie im übrigen judenchristlichen Theil der Kirche gehabt hätte, wie sollte sich in Corinth eine Partei nach ihm, im Gegensatz zu Paulus, haben nennen können (1. Cor. 1, 12)? Diese seine Stellung lässt sich ja auch leicht aus der Characterschilderung, wie sie uns in den Evangelien gegeben ist, erklären. Demnach war er ein Mann, rasch und feurig in allen seinen Entschlüssen, kühn und muthig in der Ausführung derselben, schnell bereit in Wort und That. Ist es daher zu verwundern, wenn er überall das Wort führte und der jungen Kirche so energisch vorstand, wenn er die hervortretende Rolle, wie sie ihm allerdings in der Apostelgeschichte beigelegt wird, wirklich spielte? Wenn Petrus in der ersten Geschichte der christlichen Kirche, und zwar auf palästinensischem Gebiet, so bedeutend vor den übrigen Aposteln hervortritt, Paulus dagegen später als der Hauptapostel in der Diaspora erscheint, so ist das durchaus geschichtlich begründet und kann gar nicht zu der Vermuthung berechtigen, der Verfasser habe diese beiden Männer in den verschiedenen Theilen seines Werks einander so gegenüber gestellt, in der bewussten Absicht, eine Parallele zwischen ihnen zu ziehen.

Aber vielleicht deutet er diese Absicht selbst in der Form seiner Erzählungen klar genug an? Hat er etwa in der Geschichte des Petrus auf die des Paulus, und umgekehrt, hingewiesen? Hat er aus der einen in die andere

unverkennbare Seitenblicke geworfen? Dergleichen Andeutungen finden sich bekanntlich nirgends. Um so eclatanter wird also der Inhalt der einzelnen Erzählungen beschaffen sein müssen, um zu beweisen, dass der Verfasser die eine bewusster Weise als Gegenstück der anderen hingestellt habe.

Hauptsächlich soll sich die Absicht der Parallelisirung und Gleichstellung beider Apostel in den Wundern zeigen, die von ihnen mitgetheilt werden: jedes paulinische Wunder soll in einem petrinischen sein entsprechendes Analogon haben. Ist dem wirklich so? Beider Apostel erstes Wunder ist freilich die Heilung eines χωλὸς ἐκ κοιλίας μητρός (3, 2 ff. 14, 8 ff.), beide Male wird es auch, wie es bei einem und demselben Verfasser nicht anders als natürlich ist, auf ähnliche Weise berichtet. Aber was weiter? Der von Petrus geheilte Paralytische (9, 33 ff.) soll nach Schneckenburger und Schwegler sein Gegenbild an dem Fieberkranken haben, den Paulus auf Malta heilt (28, 8). Aber Zeller's gesunderem Sinne scheint diese Zusammenstellung doch „nur halb passend": nach ihm brauchte jener Paralytische keinen besonderen Pendanten zu haben, da er „in die allgemeine Categorie der Lahmenheilungen" gehöre (1850. p. 322. Anm. 2). Schade nur, dass Petrus durch diese zwiefache Lahmenheilung bedeutend gegen Paulus im Vortheil steht, die Parallele also jedenfalls ebenso unvollkommen bleibt, als wenn der Paralytische seinen Pendanten am Fieberkranken hätte. Der wesenlose Schatten des Petrus (5, 15), von welchem aber leider gar nicht gesagt ist, dass er irgend welche Wirkung auf die von ihm getroffenen Kranken ausübte, findet seine Parallele an den materiellen Schürzen und Schweisstüchern des Paulus, von welchen ausdrücklich gesagt ist, dass sie Krankheiten und böse Geister ausgetrieben hätten (19, 12). Beide Apostel üben ferner eine siegreiche Kraft über das goëtische Zauberwesen: wie dem Petrus der heidnische Zauberer Simon in Samarien erliegen muss (d. h. eigentlich erliegt er dem Philippus, der ihn bekehrt und tauft, und Petrus hält ihm nur nachher, als er

die Kraft, durch Handauflegung den h. Geist zu ertheilen, von ihm erkaufen will, eine Strafrede, deren Wirkungen unbekannt bleiben cf. 8, 9 ff.), so offenbart Paulus seine apostolische Kraft an dem jüdischen Zauberer Elymas (13, 6 ff.). Aber er begnügt sich nicht, denselben mit Worten anzufahren, sondern macht ihn auch noch zur Strafe blind. Ja er geht noch weiter über sein Vorbild hinaus: später treibt er einen pythonischen Dämon aus der Sclavin zu Philippi aus (16, 16 ff.) und „feiert sogar an dem eigentlichen Sitze der heidnischen Magie, zu Ephesus (19, 13—19), über sie einen glänzenden Triumph“ (Schneckenburger pag. 53). Im Verlauf der Vergleichung, die Schneckenburger und seine Nachfolger mit den beiderseitigen Wunderberichten anstellen, finden sie, dass die Geschichte von Elymas als ein Strafwunder zugleich vortrefflich als Seitenstück zu dem Strafwunder, das Petrus an Ananias und Sapphira verrichtet, dienen könne. Letztere sind freilich Christen, Elymas dagegen ein Jude; jene belügen den Petrus, dieser sucht den Proconsul Sergius Paulus von seiner Bekehrung zum Christenthum abzuhalten; aber das thut Nichts: beide Male findet ein „Strafwunder“ Statt. Und wenn Paulus sich diesmal begnügt, den Magier blind werden zu lassen, während Petrus jene beiden sogleich dem Tode anheim gibt, so wird das wohl daher kommen, dass diese Bestrafung des Zauberers, da Petrus sie ihm ja nicht vorgemacht hatte, eigentlich etwas Ueberflüssiges war, und dass er daher, weil er an diesem Elymas nun doch einmal ein Wunder des Petrus nachahmen wollte, an dem Strafwunder das ablassen musste, was er in der Ueberwältigung des goëtischen Wesens zu viel gethan hatte. „Selbst bis zu Todtenerweckungen steigert sich der Parallelismus der beiderseitigen Wunderthätigkeit“ (Schwegler II. pag. 77): die Erweckung der Tabitha (9, 36 ff.) hat zum Gegenstück die Erweckung des Eutychus (20, 9. 10), von welcher es aber nicht feststeht, ob sie wirklich eine Todtenerweckung sein soll, was um so mehr zu bedauern ist, da unter der Voraussetzung, der Verfasser habe in ihr

absichtlich eine Parallele aufstellen wollen, zu erwarten wäre, dass er dies ebenso ausdrücklich hervorgehoben hätte, wie in dem Wunder des Petrus.

Auch die Anerkennung, die beide Apostel mit ihren Machterweisungen beim Volke finden, soll „genau die gleiche“ (Schwegler pag. 77) sein: Cornelius fällt bei dem Anblick des Petrus nieder (10, 25) und bezeugt ihm dadurch seine Verehrung in der Weise, wie sie die Orientalen vornehmen und angesehenen Personen stets zu erweisen pflegten; die Leute zu Malta halten dagegen den Paulus, als sie sehen, dass ihm der Biss der vermeintlichen Otter Nichts schadet, für einen Gott (28, 6), ebenso die Lystrenser, welche, als sie die Heilung des Lahmen durch Paulus sehen, den Barnabas Zeus (man sieht nicht ein, was Barnabas hier will: er soll doch nicht auch einen Pendant zu Petrus abgeben?) und den Paulus Hermes nennen, auch Stiere und Kränze bringen, um ihnen Opfer darzubringen (14, 12 ff.). Petrus kommt in dieser Parallele offenbar wieder viel zu kurz: ihm wird ja nur einmal, und nicht einmal unzweifelhafte, göttliche Verehrung zu Theil, und Paulus scheint auch dadurch unerlaubter Weise aus der Rolle eines Nachtreters zu fallen, dass er auf Malta nicht, wie zu Lystra, die Worte, die ihm Petrus vorgesagt (10, 26: *κἀγὼ αὐτὸς ἄνθρωπός εἰμι* cf. 14, 15: *καὶ ἡμεῖς ὁμοιοπαθεῖς ἐσμεν ὑμῖν ἄνθρωποι*), zur Abwehr der göttlichen Verehrung ausspricht, sondern den Leuten ihren Glauben, er sei ein Gott, zu lassen scheint, und dass er auch in Lystra sich nicht mit den einfachen Worten Petri begnügt, sondern ausserdem noch eine lange Rede hält (14, 15—17). Trotz alle dem muss doch wohl die Parallele zwischen beiden sehr klar vor Augen liegen, da sie sich nach Schneckenburger (pag. 55) und Zeller (1850. pag. 329 Anm. 1) selbst den Abschreibern so „aufgedrungen“ hat, dass sie die Scene im Synedrium, wo die Sadducäer für Paulus Partei nehmen, nach Analogie des von dem Pharisäer Gamaliel zu Gunsten des Petrus ge-

sprochenen *μήποτε καὶ θεομάχοι εὑρεθῆτε* (5, 39) mit einem *μὴ θεομαχῶμεν* ausgestattet haben (23, 9)! *)

Es scheint ausser dieser Zusammenstellung des Thatbestandes kaum noch einer weiteren Erörterung zu bedürfen, um den vorurtheilsfreien Leser davon zu überzeugen, dass die Ansicht, unser Schriftsteller habe „wirklich mit bewusster Absicht“ einen „genauen Parallelismus petrinischer und paulinischer Wunderthaten“ aufstellen wollen, völlig unbegründet und geradezu falsch ist. Die geringe Aehnlichkeit, welche sich wirklich hier und da in Form oder Inhalt der beiderseitigen Berichte finden sollte, erklärt sich von selbst durch den Gedanken an die Identität des Verfassers, sowie durch die Erwägung, dass, wenn überhaupt Wunder von zwei Aposteln erzählt werden, Nichts natürlicher und glaublicher ist, als dass jeder von ihnen einen Lahmen (denn der ist in der That der einzige factische Berührungspunct zwischen beiden) geheilt habe. Mit dem allergeringsten Erfolge wird man sich, wie Schwegler (p. 77) und Zeller (1850. p. 324) thun, auf die Ungeschichtlichkeit der berichteten Wunder berufen, um die Absicht einer Parallelisirung derselben von Seiten des Verfassers zu beweisen. Denn gerade unter Voraussetzung einer zu diesem Zwecke gemachten Fiction der einen Reihe oder gar beider ist es am allerwenigsten zu begreifen, dass sich die einzelnen Wunder in so äusserst geringem Masse entsprechen. Es bleibt daher dabei, woran der unbefangene Leser auch nie gezweifelt haben wird, dass die beiden Reihen petrinischer und paulinischer Wunderthaten so unabhängig von einander sind, wie es bei der Identität des Verfassers nur immer möglich ist.

Aber nicht bloss in ihren Wundern und dem dadurch erworbenen Ansehen sollen beide Apostel absichtlich gleichgestellt sein, die Parallelisirung soll sich auch auf ihre L e i d e n erstrecken: keiner stehe dem anderen an Verfolgungen

*) Bruno Bauer scheint diese Glosse für ächt zu halten! cf. pag. 22.

und Widerwärtigkeiten nach. Sollte das wirklich etwas Auffallendes und nicht vielmehr ganz natürlich sein? Alle Männer Gottes, zu allen Zeiten, haben Verfolgungen zu erdulden gehabt, denn „der Gerechte muss viel leiden“. Aber vielleicht entsprechen sich die einzelnen Züge auf beiden Seiten so genau, dass die Absicht der Parallelisirung von selbst in die Augen springt? Nach Zeller (1850. p. 328) findet „eine auffallende Gleichartigkeit zwischen den über Paulus und den über die Urgemeinde ergangenen Leiden“ Statt. Freilich, ebenso wie Paulus (und Silas) in Philippi und später in Jerusalem, sind auch die Urapostel, Petrus darunter nicht weniger als dreimal (4, 1 ff. 5, 18 ff. 12, 2 ff.), eingekerkert worden, und wie Paulus und Silas zu Philippi vor ihrer Einkerkerung gegeisselt wurden (16, 22. 23), so die Apostel in Jerusalem vor ihrer Loslassung (5, 40). Aber über dies Allgemeinste hinaus geht die Aehnlichkeit nicht. Denn wenn die lystrensische Steinigung des Paulus, nach welcher er „Allem nach unversehrt wieder aufsteht und weiter geht“ (Zeller 1850. p. 326), ihre Parallele haben soll an der des Stephanus, der „Allem nach“ dabei sein Leben einbüsst, und wenn dieser sogar nebst dem Jacobus das Vorbild des Paulus in Bezug auf seinen vom Verfasser mit dem tiefsten Stillschweigen bedeckten Märtyrertod sein soll, so ist dem vorurtheilsfreien Leser etwas zu viel zu glauben zugemuthet. Und wo finden sich auf Seiten des Petrus oder der übrigen Mitglieder der Urgemeinde die Parallelen zn den vielen sonstigen Calamitäten, die uns in der Apostelgeschichte von Paulus referirt werden? von den Nachstellungen der den Apostaten tödlich hassenden Juden, die ihm stets nach dem Leben trachten und ihn von einem Orte nach dem andern treiben: von Damaskus (9, 24) nach Jerusalem, von Jerusalem (9, 30) nach Tarsus, von Antiochien (13, 50) nach Iconium, von Iconium, wo sie ihn steinigen wollen (14, 5), nach Lystra, von Lystra, wo sie ihn wirklich fast todt steinigen (14, 19), nach Derbe, von Thessalonich (17, 5 ff.) nach

Beröa, von Beröa nach Athen (17, 13f.) und endlich von Griechenland (20, 8) nach Macedonien? Wo ist die Parallele zu dem Aufstand des Demetrius in Ephesus (19, 24ff.), und wo die zu den grossen Leiden, die Paulus während seiner letzten Gefangenschaft in Jerusalem zu erdulden hatte? Wo endlich die zu dem schweren Schiffbruch 27, 20ff.? Wir finden eben nicht, dass die beiden Apostel in ihren Verfolgungen und Widerwärtigkeiten „gleichgestellt" würden. Hier kommen aber die Freunde der Parallelisirungs-Idee, besonders Zeller, der Schwäche ihrer Sache mit einer merkwürdigen Entdeckung zu Hülfe. Auf der einen Seite verweist man uns nämlich auf Stellen, wie 2. Cor. 11, 23ff. 6, 4ff. al., wo der Apostel speciell von seinen Leiden redet und einen ganzen Catalog derselben gibt, und fragt: woher das tiefe Stillschweigen der Apostelgeschichte über so viele von diesen Unfällen, von denen der Verfasser doch unfehlbar wissen musste? Auf der anderen reducirt man die drei Verfolgungen der Urapostel capp. 3—5. 12 auf die eine letzte derselben, die über Petrus erging, von der die beiden anderen nur sagenhafte Nachbildungen seien. Nun fällt auf den Tendenzcharacter der Apostelgeschichte erst das volle Licht: der ganze Parallelismus zwischen den über Paulus und den über die Urgemeinde ergangenen Leiden „ist nur dadurch möglich geworden, dass von den paulinischen ein grosser Theil (2 Drittel) übergangen, die der Urapostel verdoppelt und verdreifacht sind" (Zeller 1850. p. 328)! Wenn sich das wirklich so verhielte, so würde es allerdings um den rein geschichtlichen Character der Apostelgeschichte schlecht stehen. Aber wer erwartet denn überhaupt eine vollständige Aufzählung der Leiden, die Paulus erduldete? In unsrer Geschichte werden nur diejenigen Calamitäten berichtet, welche auf die Ausbreitung des Christenthums bestimmenden Einfluss üben, also was Paulus betrifft, besonders die Verfolgungen, welche ihn aus einem Ort in den andern führen. Körperliche Leiden z. B., deren Erwähnung Zeller

vermisst, gehören gar nicht dahin. Uebrigens erscheint Paulus auch auf allen Reisen, die uns ausführlicher dargestellt werden, stets von Gefahren und Nachstellungen umgeben. Die meisten der übergangenen Unfälle mögen daher wohl auf die nur kurz erwähnten grossen Reisen des Apostels (15, 41—16, 8; 18, 18—23; 20, 2. 3) fallen. Dass wir aus der Apostelgeschichte ausser den vielen mitgetheilten Leiden Pauli nicht noch mehrere erfahren, ist also sehr begreiflich und auf keinen Fall einer besonderen Tendenz zuzuschreiben. Auf der anderen Seite ist Nichts willkürlicher, als die ersten Verfolgungen der Apostel zu Jerusalem für mythisch zu erklären. Warum sollen denn nicht zuerst Petrus und Johannes, und nachher alle Apostel gefangen genommen, vor das Synedrium geführt, aber nach muthiger Vertheidigung, das zweite Mal freilich mit Geisselhieben, freigelassen worden sein? Als ob die Apostel nach dem Kreuzestode des Herrn, den sie immerfort verkündeten, in der ersten Zeit ganz unangefochten in Jerusalem geblieben wären! Als ob die Katastrophe, die in der Steinigung des Stephanus ausbrach, so ganz unvorbereitet aufgetreten wäre! Als ob es nicht vielmehr vollkommen dem gewöhnlichen Lauf der Dinge entsprechend wäre, dass sich die Feindschaft der Juden gegen die neue Gemeinde erst allmälig bis zu jenem Gipfelpunct steigerte — ganz so, wie es in der Apostelgeschichte dargestellt wird! Und warum soll gerade die Erzählung cap. 12, die doch auch mit „mythischen Motiven“ durchflochten ist und auch sonst keine weiteren geschichtlichen Belege für sich hat, ihren Hauptzügen nach historisch, warum soll sie nicht auch, wie die beiden anderen, rein fingirt und etwa einer paulinischen Geschichte „nachgebildet“ sein? Wo ist hier also für Zeller die Gränze des Zweifels? Aber gesetzt auch, der Verfasser habe die Zahl dieser Verfolgungen nach freier Reflexion vergrössert, ein irgend genauer Parallelismus zwischen den Leiden des Paulus und denen des Petrus nebst der ganzen Urgemeinde kommt doch nicht heraus: die

Zahl und Schwere der paulinischen ist zu bedeutend im Vergleich mit der der anderen. Kann hier also begründeter Weise von einer Tendenz des Verfassers die Rede sein, entweder von einer apologetischen, indem er den Apostel gegen Antipauliner vertheidigte, die „des gedrückten und geplagten Mannes spotteten“ und ihn wegen seiner „eines Apostels unwürdigen Schicksale“ dem Petrus nachstellten (Schneckenburger p. 61), oder von einer conciliatorischen, indem er zeigte, dass „Petrus mit der Urgemeinde hinter Paulus an Leiden und Widerwärtigkeiten nicht zurück stehe“ (Zeller 1850. p. 325)?

Ebenso wenig ist die Absicht eines parallelisirenden Pragmatismus darin zu erkennen, dass beide Apostel als „Gegenstände einer besonderen göttlichen Fürsorge“ erscheinen, deren Leiden stets „mit einem Triumph enden“ (Zeller 1850. p. 325). Diese Erscheinung würde nicht einmal an sich irgend etwas Auffallendes haben, wenn sie auch stärker hervorträte, als wirklich der Fall ist; denn wen könnte es Wunder nehmen, dass so treue Diener des Herrn unter einem besonderen göttlichen Schutze stehen? Aber was ist das für ein „Triumph“, wenn Paulus vor den Nachstellungen seiner Feinde aus einer Stadt in die andere fliehen muss, oder wenn er in Lystra nach der Steinigung, nach der ihn seine Freunde für todt halten, noch eben so viel Kraft in sich hat, dass er aufstehen und davongehen kann (14, 19. 20)? Was ist das für eine „Entschädigung“ für die Leiden der Geisselung und Gefangenschaft, wenn die Strategen zu Philippi ihn am anderen Morgen nicht nur aus dem Gefängniss herausführen, sondern ihn auch auffordern, die Stadt zu verlassen? Was für eine „Verherrlichung“ liegt eigentlich in seiner vierjährigen Gefangenschaft, aus der wir ihn nicht einmal befreit sehen? Und auf der anderen Seite ist es auch nichts weniger, als ein „Triumph“, wenn die jerusalemischen Apostel mit Geisselhieben entlassen werden, wenn Stephanus vom erbitterten Volk zu Tode gesteinigt, Jacobus von Herodes demselben

Volke zu Liebe enthauptet wird, und Petrus dem grausamen König nur heimlich in dunkler Nacht entfliehen kann. Offenbar hätte unser Schriftsteller das Schicksal dieser beiden Apostel, wenn es überhaupt in seiner Absicht gelegen hätte, mit leichter Mühe viel erfolgreicher „verherrlichen" können. Und wie verhalten sich die einzelnen Züge dieser Parallele? Statt des Engels, der zuerst sämmtliche Apostel (5, 20) und später den Petrus besonders (12, 7ff.) aus dem Gefängniss führt, löst dem Paulus nur einmal ein Erdbeben die Fesseln (16, 26). Der Engel, der ihn auf seiner Fahrt nach Rom (27, 23) ermuthigt, hat seinen Vorgänger an dem, welcher den Philippus (8, 26) auf den Weg von Jerusalem nach Gaza gehen heisst; (warum nicht auch an dem, welcher dem Cornelius erscheint?) und wenn Paulus von dem Biss der giftigen (?) Otter auf Malta nicht stirbt, so rührt das bloss daher, weil ein anderer Evangelist (Marc. 16, 18) den Jüngern von dem Herrn vor seiner Himmelfahrt die Verheissung geben lässt, sie würden gegen giftige Schlangen gesichert sein (cf. Zeller 1850. p. 327)! Kann es demnach einen schlagenderen Parallelismus geben, zumal da er nach Zeller „nicht auf Rechnung der Geschichte, sondern auf Rechnung des Verfassers" zu schreiben ist (p. 325)?

Wie in Beziehung auf ihre Wunderthaten und Leiden, sollen die beiden Apostel auch in Beziehung auf ihre apostolische Würde gleichgestellt sein. Da nämlich „ein Hauptgrund, aus welchem die Judaisten dem Paulus die Anerkennung verweigerten", der gewesen sei: „er habe nicht in unmittelbarer persönlicher Verbindung mit Jesus während dessen Lebzeiten gestanden", so mache die Apostelgeschichte „mit allem Nachdruck die unmittelbare göttliche Berufung des Heidenapostels durch Christum selbst vermittelst der damascenischen *ὀπτασία* geltend" (Schwegler pag. 77. 78). Daher die dreimalige Erzählung dieser Begebenheit, welche in dem apologetischen Pragmatismus des Verfassers eine so gewichtige Stelle einnehme. Aus derselben Ursache lasse er ihm eine „fortwährende Leitung durch

Christus“ (Schneckenburger pag. 62) angedeihen, indem er die Traumgesichte des Apostels zu Troas (16, 9), zu Corinth (18, 9) und zu Jerusalem (23, 11), sowie seine Ekstase im Tempel (22, 18) mittheile. Aber was die Wiederholung der Bekehrungsgeschichte betrifft, so haben wir schon oben bemerkt, dass dieselbe von dem geschichtlichen Standpuncte aus nicht im Geringsten auffallen kann: ein Factum, das den schnaubenden Christenverfolger zu einem Apostel Jesu Christi, zum Heidenapostel umschuf, musste für den christlichen Geschichtschreiber, zumal für einen Begleiter des Apostels und einen Heidenchristen, so viel Interesse haben, dass er es mit gutem Recht mehrmals erzählen konnte: dadurch wollte er eben den Leser auf die grosse Bedeutung dieser Begebenheit aufmerksam machen. Schneckenburger hat also Recht, wenn er in der dreimaligen Aufnahme desselben „einen besonders markirten Nachdruck“ (pag. 62) vermuthet. Aber eine besondere apologetische Tendenz braucht man darum nicht zu vermuthen: warum sollte der Schriftsteller des Apostels Vertheidigungs-Reden nicht auch aus rein geschichtlichem Zwecke mittheilen können? Uebrigens beruht die Ansicht, er habe durch die „Herausstellung der paulinischen ὀπτασίαι und ἀποκαλύψεις“ Paulum als Apostel „beglaubigen“ wollen, so sehr auf jener öfteren Erzählung der Bekehrungsgeschichte, dass die citirten Traumgesichte desselben daneben gar nicht in Betracht kommen. Schwegler selbst scheint das Recht der geschichtlichen Auffassung und die Schwäche seiner Argumentation anzuerkennen, wenn er sagt, mit jenen Erzählungen sei der apologetische Zweck „nur halb erreicht“ gewesen: „erst wenn auch auf der andern, der petrinischen Seite, die ὀπτασίαι eine analoge Rolle spielten, war der Parallelismus der beiden Apostel und eben damit die Rechtfertigung des Einen vollständig“ (pag. 79). Und was betrachtet er als Parallele zu der paulinischen Bekehrungsgeschichte? Die Vision, welche dem Petrus vor seinem Besuche bei Cornelius zu Theil ward (10, 9 ff.). Kann es zwei verschiedenere Dinge geben, als

diese beiden Begebenheiten, wie sie in der Apostelgeschichte dargestellt werden? Paulus wird durch eine Licht umstrahlte Erscheinung des Herrn aus einem verfolgungseifrigen Feinde in einen Jünger und Apostel Christi umgewandelt, Petrus wird in einem beim Gebet erfolgten Gesicht, womit Christus Nichts zu thun hat*), darüber aufgeklärt, dass vor Gott Nichts von Natur unrein sei. Beide Begebenheiten sind daher ebenso wie der Zweck derselben, ganz ungleichartig. Und beide Erzählungen sollten wirklich mit Absicht eine als Parallele der andern hingestellt sein, die petrinische zumal sollte eigens zu dem Zweck fingirt sein, um durch ihre Gleichförmigkeit mit der damascenischen Vision die apostolische Würde Pauli zu „legitimiren"? Es scheint uns in der That nicht eben zweifelhaft, ob wir hier unserem Schriftsteller, oder den Kritikern der neuesten Zeit einen Missgriff zumuthen sollen. Noch schiefer erscheint die Auffassung dieser Kritik, wenn sie die Notiz in der antiochenischen Rede Pauli, Christus sei nach seiner Auferstehung den Jüngern mehrere Tage lang erschienen (13, 31), und die Nachricht, dass Stephanus in der Todesstunde den Himmel offen und Jesum zur Rechten Gottes sitzend gesehen habe (7, 55. 56), in den eingebildeten Parallelismus der beiden Apostel hineinzwängen will. Wem muss es übrigens nicht auffallen, dass unter der Voraussetzung, der Verfasser habe dieselben „gleichstellen" wollen, Paulus über den Apostel, durch dessen Auctorität er erst „beglaubigt" werden sollte, ein sehr bedeutendes Uebergewicht haben würde? Ihm werden ja die Visionen viel häufiger zu Theil, als seinem Mitapostel. Schneckenburger selbst gesteht ihm eine „wahre ὑπερβολὴ τῶν ἀποκαλύψεων, wie sie von keinem Anderen erzählt werden", zu (pag. 63). Ist das eine

*) Denn das κύριε 10, 14 bezeichnet die Stimme, die Petrus hört, keineswegs, wie Schwegler und Zeller behaupten, als Stimme Christi, sondern nach Analogie von 10, 4, wo Cornelius den ihm erscheinenden Engel auch κύριε nennt, als Stimme eines Engels.

Art, zwei zu parallelisiren, oder müssen wir nicht vielmehr urtheilen, dass von einer besonderen apologetischen oder conciliatorischen Tendenz des Schriftstellers, beide Apostel durch beiderseitige Visionen in ihrer apostolischen Würde zu parallelisiren, vernünftiger Weise nicht die Rede sein kann?

Die Parallelisirungs-Idee soll sich aber auch darin zeigen, dass beiden eine „gleiche apostolische Befähigung“ zugeschrieben werde. Ausser den schon besprochenen Wundern soll hier besonders die Geschichte von den Johannesjüngern 19, 1 ff. in Betracht kommen. Da diese nämlich als Christen dargestellt würden, die nur noch Nichts von einem h. Geiste gewusst und ihn erst durch die Handauflegung Pauli erhalten hätten, so seien dieselben auf eine und dieselbe Stufe zu stellen mit den Samaritern, denen Petrus durch Handauflegung den h. Geist ertheilte (8, 14). Beide Male handle es sich um die *τελείωσις* eines noch unvollkommenen Bekehrungswerkes. Man könne daher gar nicht zweifeln, „es sei von dem Verfasser der Apostelgeschichte auch hier darauf abgesehen gewesen, beide Apostel in Beziehung auf ihre oberhirtliche Befähigung, ihre pneumatische Machtfülle in Parallele mit einander zu stellen, beiden den gleichen Rang anzuweisen“. Man dürfe daran „um so weniger zweifeln, je unwahrscheinlicher die Existenz einer besonderen Partei von Johannesjüngern sei: sie seien ohne Zweifel nur untergestellt, weil zur Vollständigkeit der Vergleichung Menschen solcher Art nöthig waren, unvollkommene Christen, die, getauft und gläubig, doch des eigentlichen christlichen Princips, der letzten Weihe, des h. Geistes noch entbehrten“ (Schwegler pag. 81). Freilich ist beidemal von einer mit der Ausgiessung des h. Geistes verbundenen Handauflegung die Rede. Aber es sind ganz verschiedene Leute, an welchen die einzelnen Apostel diese Handlung vornehmen. Die Samariter hatten schon durch Philippus die christliche Lehre und Taufe empfangen (8, 12), waren also rite Christen; die Johannesjünger hingegen hat-

ten nur an den von Johannes verkündigten kommenden Messias geglaubt (19, 4) und nur die Taufe des Johannes empfangen (18, 25. 19, 3), waren daher nicht, wie die neuesten Kritiker behaupten, „Christen“, weil sie die christliche Taufe noch nicht empfangen hatten, sondern dieselbe erst nach ihrer Belehrung durch Paulus erhielten (19, 5). Man muss also Bruno Bauer Recht geben, wenn er sagt, dass sie mit den Samaritern „nimmer verglichen werden können“, und dass die Parallele daher „verunglückt“ sei (pag. 24). Nicht einmal der Erfolg der Handauflegung ist auf beiden Seiten derselbe: die Johannesjünger erhalten durch Paulus nicht nur den h. Geist, wie die Samariter durch Petrus, sondern sie reden auch noch ausserdem in Zungen und prophezeien (19, 6). Es wäre demnach hier wieder die unbegreifliche Erscheinung, dass Paulus bei den Jüngern, die nicht einmal, wie die Samariter, die „erste christliche Weihe“ erhalten hatten, eine weit erfolgreichere apostolische Wirksamkeit gehabt hätte, als Petrus, durch dessen Auctorität sein eigenes Apostolat erst „beglaubigt“, und mit dem er „gleichgestellt“ werden sollte. Man könnte in der That die Behauptung, dass der Verfasser hier eine Parallelisirung beabsichtigt hätte, nur so aufrecht erhalten, dass man mit Bruno Bauer sagte: die Parallele „verräth sich durch das Ungeschick ihrer Ausführung als eine gemachte“ (pag. 23). Ob wir aber das „Ungeschick“ auf Seiten unseres Schriftstellers, oder auf Seiten der Kritiker, welche hier durchaus eine Parallele finden wollen, zu suchen haben, die Entscheidung über diese Frage glauben wir getrost dem unbefangenen Leser überlassen zu können. Wir bemerken nur noch, dass die Ungleichheiten der beiden Erzählungen sich um so weniger begreifen lassen, je mehr man die Johannesjünger in das Reich der Fiction hinüberzuspielen sucht, als Personen, die der Verfasser ohne historischen Grund „nur untergestellt“ und „geschaffen“ habe, um an ihnen ein Seitenstück zu den gläubigen Samaritern zu haben. Es ist übrigens höchst willkürlich, die Existenz

derselben zu leugnen. Sie sollen eine „räthselhafte Erscheinung" sein, deren Züge, wie sie in der Apostelgeschichte geschildert werden, „zu keiner einheitlichen Anschauung zusammengehen" (Zeller 1849. p. 545). Ihr Unterschied von den Christen besteht darin, dass sie nur an den kommenden Messias glauben und von dem in der Person Jesu gekommenen noch Nichts wissen. „Jünger" und solche, die „geglaubt" haben, werden sie nur insofern genannt, weil sie an den Messias glauben, darum haben sie aber noch nicht, wie Zeller behauptet, „den Christenglauben angenommen": erst Paulus klärt sie darüber auf, dass ihr Glaube an den kommenden Messias jetzt sein historisches Object bekommen habe in der Person Jesu, welcher eben der von Johannes bezeichnete Messias sei. Es ist daher nichts weniger als „unvereinbar", dass Apollo ein *κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου* (d. h. des kommenden Herrn, nicht speciell des Herrn Jesu, wie das auch aus der Vergleichung der identischen Formel *τὴν τοῦ θεοῦ ὁδόν* 19, 16 hervorgeht) genannt wird, welcher *ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ κυρίου* (19, 25), und doch von Aquila und Priscilla noch *ἀκριβέστερον* darüber belehrt werden konnte (19, 26). An sich hat aber die Annahme, dass Johannes sich ebenso wie Christus eine Jüngerschaft gebildet habe, durchaus Nichts, was irgend Anstoss bieten könnte. Warum sollte man also die Existenz solcher Jünger, wenn man sich auch keinen vollständigen Begriff von ihrem eigenthümlichen Wesen machen kann, geradezu in Abrede stellen? Kurz, mag ihre Geschichte historisch sein oder nicht, jedenfalls muss der Gedanke, dass der Verfasser sie bewusster Weise als Parallele zu der Geschichte der Samariter hingestellt und in ihr die „apostolische Befähigung" des Paulus als der petrinischen conform dargestellt habe, wegen der beiderseitigen grossen Ungleichheiten in der Beschaffenheit der Personen sowohl, wie in dem Erfolg der Handauflegung, entschieden zurückgewiesen werden.

Die beiden Apostel sollen sich ferner in Bezug auf ihr

apostolisches Verhalten, in persönlicher, wie in amtlicher Hinsicht, möglichst gleichförmig gemacht sein. Einerseits Paulus dem Petrus, indem er „unter Verwischung oder Umbildung alles Antijüdischen in ihm“ judaisirt werde. Was zunächst sein persönliches Verhalten betrifft, so erscheine Paulus als „ein frommer Jude“, der durchaus alle Gesetzesgerechtigkeit erfüllte. Denn auf Anrathen des Jacobus unterziehe er sich in Jerusalem „einer besonderen Uebung jüdischer Frömmigkeit“, einem Nasiräatgelübde (21, 20 ff.), ein ähnliches Gelübde nehme nach 18, 18 sein Hausgenosse Aquila auf sich (nach Zeller's Auslegung 1849. pag. 584 ist es auch hier der Apostel selbst), zu den Festen seines Volks begebe er sich „mit gewissenhafter Treue, so oft es ihm möglich sei, selbst mit Zurückstellung und Aufopferung seiner Missionsgeschäfte“ (18, 21. 19, 21. 20, 16), und die Beschneidung halte er so in Ehren, dass er sie sogar selbst an Timotheus, dem Sohne eines Griechen und einer Jüdin, vollziehe.

Die neuere Kritik erklärt den grössten Theil dieser Erzählungen für unhistorisch. Unter dieser Voraussetzung würde man allerdings die Erdichtung derselben nur einer besonderen Tendenz zuschreiben können. Aber das fragt sich eben sehr, ob man die Geschichtlichkeit jener Nachrichten mit Recht in Zweifel ziehen kann. Die meisten Bedenken hat man dagegen erhoben, dass Paulus den Timotheus beschnitten haben soll. Baur hält es p. 129 für „schlechthin unglaublich, dass derselbe Paulus, welcher in Jerusalem mit aller Macht sich weigerte, den Titus beschneiden zu lassen, nicht lange nachher den Timotheus selbst soll beschnitten haben“. Aber was sagt der Apostel von sich selbst 1. Cor. 9, 19 ff.? *Ἐλεύθερος ὢν ἐκ πάντων πᾶσιν ἐμαυτὸν ἐδούλωσα, ἵνα τοὺς πλείονας κερδήσω· καὶ ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος, ἵνα Ἰουδαίους κερδήσω· τοῖς ὑπὸ νόμον ὡς ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον κερδήσω . . ἐγενόμην τοῖς ἀσθενέσιν ὡς ἀσθενής, ἵνα τοὺς ἀσθενεῖς κερδήσω· τοῖς πᾶσι γέγονα τὰ πάντα, ἵνα πάντως τινὰς σώσω.*

Kann man es nach diesen Worten noch als einen Widerspruch gegen seine Grundsätze betrachten, dass er einen im Judenthum erzogenen Sohn einer Jüdin beschneiden liess *διὰ τοὺς Ἰουδαίους τοὺς ὄντας ἐν τοῖς τόποις ἐκείνοις*? d. h. nicht, wie Schneckenburger (p. 69f.) und Zeller (1849. p. 446) behaupten, um den Juden jener Gegenden keinen Anstoss zu geben „dadurch, dass er einen Unbeschnittenen als Reisegefährten mitnahm“, sondern um sie nicht dadurch von vorne herein von der Annahme des messianischen Heils abzuschrecken, dass es ihnen von einem Unbeschnittenen verkündigt wurde. Mit Recht behauptet Neander in seinem apostolischen Zeitalter p. 291, wir würden durch jene Grundsätze „genöthigt werden, vorauszusetzen, dass Paulus gerade so gehandelt habe, wie die Apostelgeschichte es uns erkennen lässt“. Freilich schreibt der Apostel den Galatern: *ἴδε, ἐγὼ Παῦλος λέγω ὑμῖν, ὅτι ἐὰν περιτέμνησθε, Χριστὸς ὑμᾶς οὐδὲν ὠφελήσει . . . κατηργήθητε ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ, οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε· τῆς χάριτος ἐξεπέσατε* (Gal. 5, 2. 4). Aber der Zweck, um dessentwillen sich die Galater beschneiden lassen wollten, war himmelweit verschieden von dem, den er bei der Beschneidung des Timotheus verfolgte. Jene wollten sich durch die Beschneidung die Theilnahme am Reich Gottes, die Seligkeit erwerben, Paulus dagegen hielt sie für einen äusserlichen Act, den er nur aus Condescendenz zu dem Standpunct der Juden vollzog, um sie desto leichter für das Evangelium zu gewinnen. So wenig er daher den gläubigen Pharisäern zu Jerusalem nachgeben konnte, wenn dieselben die Beschneidung des Titus forderten, indem er dadurch ihre Ansicht, dass die Beschneidung zur Seligkeit unumgänglich nothwendig sei, als richtig anerkannt haben würde, so wenig kam er mit seinem Princip von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, ohne des Gesetzes Werk, in Widerspruch, wenn er den Timotheus beschneiden liess, zumal da derselbe der Sohn einer Jüdin und nicht, wie Titus, von Geburt ein Heide war, da also durch seine Beschnei-

dung den Rechten der Heidenchristen Nichts vergeben wurde. Wir können in der Handlung des Apostels nur jenen wahrhaft grossen Geist der Freiheit erkennen, mit welchem er alle äusserlichen Verhältnisse den höheren Zwecken des Evangeliums dienstbar zu machen wusste. Hier kann also von nichts weniger, als von einer gewissen Tendenzen dienenden ungeschichtlichen „Judaisirung“ desselben die Rede sein, zumal da die Notiz, dass Paulus den Timotheus habe beschneiden lassen (*καὶ λαβὼν περιέτεμεν αὐτόν*), gar nicht „geflissentlich hervorgehoben“ wird, sondern im Gegentheil sehr trocken, kurz und gar nicht der Art ist, dass man im Ernst glauben könnte, der Verfasser habe sie absichtlich zu einem bestimmten apologetischen oder conciliatorischen Zweck hingestellt.

Aehnlich verhält es sich mit der Geschichte von dem Gelübde, das Paulus zu Jerusalem übernahm. Baur selbst findet es zwar „nicht an sich undenkbar, dass Paulus zu einer Handlung sich entschlossen habe, die, ohne dass er seinen Grundsätzen untreu wurde, dazu dienen konnte, ein gegen ihn verbreitetes Vorurtheil zu widerlegen und den Hass seiner Feinde zu mildern“ (pag. 197), aber er nimmt an dem Zweck dieser Handlung, durch welchen Jacobus seinen Rath motivirt, grossen Anstoss. Indem er nämlich davon ausgeht, dass die Beschuldigung der Judenchristen (*κατηχήθησαν δὲ περί σου, ὅτι ἀποστασίαν διδάσκεις ἀπὸ Μωϋσέως τοὺς κατὰ τὰ ἔθνη πάντας Ἰουδαίους, λέγων μὴ περιτέμνειν αὐτοὺς τὰ τέκνα μηδὲ τοῖς ἔθεσι περιπατεῖν* 21, 21) „keine unwahre“ sei, hält er es für ganz unmöglich, dass Jacobus jene Handlung aus dem Gesichtspunct des v. 24 angegebenen Motivs (*καὶ γνώσονται πάντες, ὅτι ὧν κατήχηνται περί σου, οὐδέν ἐστιν, ἀλλὰ στοιχεῖς καὶ αὐτὸς τὸν νόμον φυλάσσων*) empfohlen, und der Apostel sich zu ihr entschlossen haben sollte. Aber schon Neander hat es p. 485 ff. trefflich nachgewiesen, dass jene Beschuldigung der Judenchristen allerdings falsch war: „Paulus bekämpfte die äusserliche Beobachtung des Judenthums ja immer nur

insofern, als die Rechtfertigung und Heiligung des Menschen davon abhängig gemacht wurde". Nach 1. Cor. 7, 18. 20 (*περιτετμημένος τις ἐκλήθη, μὴ ἐπισπάσθω . . . ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω*) war es sein Princip, die Juden in ihrer jüdischen Eigenthümlichkeit, zu welcher auch die Beobachtung des mosaischen Gesetzes gehörte, zu belassen. Zeller meint zwar, wenn man dies Princip auch auf die Beschneidung ausdehne, bringe man den Apostel mit sich selbst in Widerspruch (1849. p. 559ff.). Aber die von ihm citirten Stellen des Galaterbriefs können Nichts entscheiden, weil sie nur für Heidenchristen gelten. Derselbe Paulus, der den Galatern, die sich zur Erlangung der Seligkeit beschneiden lassen zu müssen glaubten, sagen konnte: *ἐγὼ δέ, ἀδελφοί, εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω, τί ἔτι διώκομαι; ἄρα κατήργηται τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ* (5, 11), derselbe konnte es ohne Verleugnung seiner Grundsätze zugeben, dass die gläubigen Juden der nationellen Sitte gemäss ihre Kinder beschnitten: nicht weil sie sich durch dies opus operatum die Seligkeit zu verschaffen meinten, sondern weil sie nun einmal die Sitte ihrer Väter nicht verlassen wollten. Wenn Paulus die Beobachtung des mosaischen Gesetzes für mit dem Christenthum durchaus unvereinbar gehalten hätte, wie hätte er denn, was er so laut von sich rühmt, selbst den Juden ein Jude werden können, um sie für Christum zu gewinnen? Er konnte daher allerdings durch Befolgung des ihm von Jacobus ertheilten Rathes die Beschuldigung der jerusalemischen Judenchristen zurückweisen, „ohne von den Grundsätzen der strengen Wahrhaftigkeit abzuweichen" (Neander). Die Worte *ἀλλὰ στοιχεῖς καὶ αὐτὸς τὸν νόμον φυλάσσων* sind freilich nicht so zu verstehen, als ob Paulus durch Uebernahme des Gelübdes hätte bekunden sollen, er beobachte stets und unter allen Umständen das Gesetz. Denn wenn es auch nicht ausdrücklich angegeben wird, dass er sich gegen Jacobus über sein Verfahren, wonach er den *ἀνόμοις* ein *ἄνομος* wurde, ausgesprochen, und Jacobus dasselbe

anerkannt habe, so ist das doch in dem Sinne unseres Schriftstellers, der, wie wir noch sehen werden, nirgends grosses Gewicht darauf legt, dass der Apostel das mosaische Gesetz zu Zeiten beobachtete, als selbstverständlich vorauszusetzen. Es ist demnach durchaus unbegründet, wenn Baur und seine Nachfolger annehmen, der Apostel würde sich durch jene so motivirte Handlung eine ὑπόκρισις haben zu Schulden kommen lassen, die nicht minder verwerflich gewesen wäre, als die vom Apostel selbst an Petrus so rücksichtslos getadelte, und wenn sie deshalb die Erzählung der Apostelgeschichte für ungeschichtlich erklären. Dann fällt aber auch die auf ihrer Ungeschichtlichkeit beruhende Annahme einer apologetischen oder conciliatorischen Tendenz, um deretwillen der Verfasser dem Paulus jene Handlung angedichtet habe, von selbst in sich zusammen. Wie fern ihm überhaupt eine solche Tendenz lag, zeigt sich hier in ganz eclatanter Weise. Derselbe Schriftsteller, der die Absicht haben soll, in seiner Schrift jede Erinnerung an eine etwaige Feindschaft zwischen Paulus und den Judenchristen niederzuschlagen und die Urgemeinde von einer dem Judenthum möglichst abgekehrten Seite erscheinen zu lassen, vergisst sich hier so weit, dass er den Jacobus von Myriaden gläubiger Juden sprechen lässt, die alle ζηλωταὶ τοῦ νόμου seien, und in dessen ganzer Rede eine nicht geringe Gereiztheit der jerusalemischen Judenchristen durchscheinen lässt, deren Verdächtigungen Paulus eben durch jenes Gelübde zurückweisen sollte. Wie ist das zu begreifen? Baur selbst kann sich „nur darüber wundern, wie ein Schriftsteller, der sich bisher alle Mühe gegeben, das wahre Verhältniss des Apostels zu den Judenchristen so viel als möglich zu verhüllen, hier gerade in einem Zusammenhang, in welchem die Sache so grosse practische Bedeutung habe, auf einmal mit der unverhüllten, nackten Wahrheit hervortreten konnte“ (pag. 201). Zeller versucht zwar (1849. p. 561 Anm.) dieser Ansicht von einem „unwillkürlichen Geständniss“ des Verfassers

dadurch „einige Einschränkung“ zu geben, dass er es betont, die Judenchristen hätten den Apostel bloss des Abfalls vom Gesetz „verdächtigt“. Aber Freunde verdächtigen sich nicht unter einander, und wenn man auch diese Verdächtigungen noch so leise macht, das anstössige Factum, dass sich in Jerusalem Myriaden gläubiger Juden, die alle für das Gesetz eiferten, befanden, bleibt doch unverändert stehen. Unter Voraussetzung eines Interesses, wie es von den neueren Critikern unserm Schriftsteller zugeschrieben wird, ist seine Darstellung in der That ganz unbegreiflich, und man sollte, anstatt sich über die grosse Ungeschicklichkeit des sonst so verständig reflectirenden und fein berechnenden Verfassers zu „wundern“, lieber gewisse ungegründete Voraussetzungen fahren lassen.

Die unbedeutende, in Participialform angehängte Notiz von der Haarschur des Aquila oder Paulus (18, 18: *ὁ δὲ Παῦλος ἐξέπλει . . . καὶ σὺν αὐτῷ Πρίσκιλλα καὶ Ἀκύλας, κειράμενος τὴν κεφαλήν· εἶχε γὰρ εὐχήν*) dient ebenfalls nur dazu, die Unhaltbarkeit jener Voraussetzungen in's Licht zu stellen. Bezieht man sie auf Aquila, so gesteht selbst Zeller 1849. p. 584, es sei „sehr gesucht“, mit Schneckenburger anzunehmen, „sie solle zur indirecten Rechtfertigung des Paulus gegen den Vorwurf dienen, als ob er die Juden Apostasie vom Gesetz lehre“. Bezieht man sie aber mit Zeller richtiger auf Paulus, so erhellt daraus, wie wenig Gewicht der Schriftsteller selbst darauf legte, und wie wenig es ihm in den Sinn gekommen sein kann, mit dieser kurz hingeworfenen Notiz auf gewisse Parteien irgendwie einwirken zu wollen.

Mit den Bemerkungen über Pauli Festbesuch endlich steht es nicht anders. Der Apostel hatte nach seinem ersten Aufenthalt zu Corinth vor, von hier direct nach Jerusalem zu reisen (18, 18: *ἐξέπλει εἰς τὴν Συρίαν*). Auf dieser Reise berührte er, weil das Schiff sich wahrscheinlich einige Tage dort aufhalten musste, auch Ephesus. Da er nun jede Gelegenheit, das Evangelium zu verkünden,

benutzte, so besuchte er während dieser Zeit die dortige Synagoge. Als ihn aber die Juden bitten, längere Zeit bei ihnen zu bleiben, gibt er darum seinen Vorsatz, nach Jerusalem zu reisen, nicht auf, sondern schlägt ihre Bitte ab mit dem Versprechen, später zu ihnen zurückkehren; denn, sagt er, *δεῖ με πάντως τὴν ἑορτὴν ἐρχομένην ποιῆσαι εἰς Ἱεροσόλυμα* (18, 21). Ist damit nun die Sache so dargestellt, als ob er „ohne weiteren Anlass" nach Jerusalem reiste, „nur weil er schlechterdings das nächste Fest hier zubringen wollte" (Zeller 1849. p. 548)? Keineswegs. Paulus hatte vielmehr schon längst vor, dorthin zu reisen; er wollte nur höchst natürlicher Weise dort nicht post festum ankommen, sondern die Festtage selbst, an denen sich wahrscheinlich viele auswärtige Christen in Jerusalem einfanden, in ihrem und der Apostel Kreise verleben. Wenn der Verfasser die jerusalemische Reise nur durch den Festbesuch hätte motiviren wollen, so hätte er dies Motiv gleich bei seiner Abreise von Corinth, nicht aber erst in Ephesus anbringen müssen. Hier ist in der That nicht die Spur zu sehen von einer „besonderen Absichtlichkeit" des Verfassers, den Paulus der jüdischen Sitte so treu zu zeigen, dass er um des Festbesuches willen „selbst die lockende Gelegenheit zu einer erfolgreichen Wirksamkeit in Ephesus" vorbeigehen lasse. Wie wenig Gewicht unser Schriftsteller auf diesen Aufenthalt des Apostels in Jerusalem legt, geht für den, der sehen will, auf das Evidenteste daraus hervor, dass er denselben mit der merkwürdig flüchtigen Notiz *ἀναβὰς καὶ ἀσπασάμενος τὴν ἐκκλησίαν κατέβη εἰς Ἀντιόχειαν* (18, 23) abmacht und nicht einmal Jerusalem, sondern geradezu Antiochien als das Ziel seiner Reise darstellt.

Die Stelle 19, 21 beweist den Mangel eines solchen Interesses, wie es dem Verfasser zugeschrieben wird, ebenso deutlich. Denn wenn der Apostel sich bei seiner zweiten Anwesenheit in Ephesus vornimmt, nach einem Besuch in Macedonien und Achaja nach Jerusalem zu reisen, so nimmt unser Schriftsteller diesem Vorsatz alle „Emphase", welche

die Tendenzcritiker darin finden, durch den Grund, durch welchen er den Paulus seinen Plan motiviren lässt: *ὅτι μετὰ τὸ γενέσθαι με ἐκεῖ δεῖ με καὶ Ῥώμην ἰδεῖν,* wodurch er Rom als das eigentliche Reiseziel und Jerusalem nur als Durchgangspunct auf dieser Reise bezeichnet. Und wenn sich der Apostel bei solch einem weiten Reiseziel auf derselben nicht länger in Asien aufhalten will, sondern sich eilt, die Pfingsttage in Jerusalem zuzubringen, so ist das wieder ebenso natürlich und unanstössig, wie früher. Denn es wird 20, 16 nicht der Festbesuch als „eigentliches Motiv der Reise“ angegeben, sondern nur gesagt, dass Paulus zu einer bestimmten Zeit, der des Pfingstfestes nämlich, in Jerusalem eintreffen wollte. Aber warum verschweigt denn der Verfasser „das eigentliche Motiv der Reise“, die Ueberbringung der grossen Collecte? Ist das nicht eine bewusste „Aenderung des Thatbestandes“ (Zeller 1849. p. 549), die auf eine besondere Tendenz schliessen lässt? Allerdings hat das Schweigen der Apostelgeschichte über die Collecte an dieser Stelle auf den ersten Blick etwas Auffallendes. Die Ueberbringung derselben war jedenfalls ein Hauptzweck, um dessentwillen Paulus die Reise nach Rom über Jerusalem machte. Das konnte auch einem Begleiter des Apostels auf dieser Reise unmöglich unbekannt sein. Warum wird sie also nicht als Motiv der Reise angegeben? So geneigt man sein möchte, dieses Schweigen aus einer bewussten tendenziösen Absicht herzuleiten, so wird doch die Annahme einer solchen geradezu unmöglich dadurch, dass unser Schriftsteller an einer andern Stelle den Apostel selbst eben die Ueberbringung jener Collecte als Zweck seiner Reise angeben lässt. In seiner Rede vor Felix erklärt nämlich Paulus ausdrücklich: *παρεγενόμην ἐλεημοσύνας ποιήσων εἰς τὸ ἔθνος μου καὶ προσφοράς* (24, 17). Durch diese Worte tritt es doch klar genug hervor, dass der Verfasser es nicht aus einer besonderen Absicht vermieden haben kann, die Reise nach Jerusalem von vorn herein durch die Collecte zu motiviren: wir müssten ihm sonst einen so

groben Fehler zuschreiben, wie er bei einem Schriftsteller, der alle seine Worte auf das Genaueste abwägen soll, ganz unbegreiflich sein würde. Wie es gekommen, dass er in seinem Reisebericht die Collecte gar nicht erwähnt, ist freilich nicht bestimmt zu sagen. Nur das kann man auf das Entschiedenste behaupten, dass das Schweigen über dieselbe nicht auf die Weise, wie Schneckenburger und seine Nachfolger wollen, erklärt werden kann. Der Verfasser soll sie übergangen haben, weil er jede Erinnerung an den Zwiespalt der Juden- und Heidenchristen, den Paulus durch jene Collecte eben aufheben wollte, zu vermeiden suchte! Warum er nur nicht ganz von Paulus und von Petrus geschwiegen haben mag, um nicht durch die Erwähnung ihrer Namen an ihren und der durch sie repräsentirten Parteien alten Gegensatz zu „erinnern"? Braucht man es dem Unbefangenen noch lange klar zu machen, dass die Nachricht von der Ueberbringung einer Liebesgabe der Heidenchristen durch Paulus, anstatt an die Spannung zwischen ihnen und den Judenchristen zu erinnern, vielmehr das Gefühl der Eintracht und der Gemeinschaft zwischen beiden zum Bewusstsein bringen und besiegeln musste? Unter welchem Gesichtspunct Paulus selbst die Collecte betrachtete, zeigt 2. Cor. 9, 12—14, wo er sagt, diese Handreichung solle nicht bloss die Bedürfnisse der Heiligen befriedigen, *ἀλλὰ καὶ περισσεύουσα διὰ πολλῶν εὐχαριστιῶν τῷ θεῷ· διὰ τῆς δοκιμῆς τῆς διακονίας ταύτης δοξάζοντες τὸν θεὸν ἐπὶ τῇ ὑποταγῇ τῆς ὁμολογίας ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ καὶ ἁπλότητι τῆς κοινωνίας εἰς αὐτοὺς καὶ εἰς πάντας, καὶ αὐτῶν δεήσει ὑπὲρ ὑμῶν, ἐπιποθούντων ὑμᾶς διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν χάριν τοῦ θεοῦ ἐφ᾽ ὑμῖν.* Und die Erwähnung eines so unzweifelhaften Liebesdienstes sollte der Verfasser einer Versöhnungsschrift mit bewusster Absicht vermieden haben? Gerade unter Voraussetzung eines conciliatorischen Zweckes der Apostelgeschichte muss man es auffallend und ganz unerklärlich finden, dass der Verfasser von diesem handgreiflichen Zeichen der brü-

derlichen Liebe keine ausführliche Erwähnung thut. Es kann der Tendenzcritik selbst nicht ganz Ernst mit ihrer Behauptung sein, denn die Reise des Apostels 11, 30, die er ausdrücklich zu dem Zweck machte, eine Collecte der antiochenischen Christen zu überbringen, soll unser Schriftsteller rein erdichtet haben, um die Anhänglichkeit des Apostels und der Heidenchristen an Jerusalem und den dortigen Judenchristen in's Licht zu stellen. Kurz — von einer besonderen Absicht, womit er es unterlassen habe, Pauli letzte Reise nach Jerusalem durch die grosse Collecte zu motiviren, kann begründeter Weise gar nicht die Rede sein: sie wird eben gar nicht besonders motivirt. Verliert aber das Schweigen über die Collecte, worauf die neueren Critiker so grosses Gewicht legen, die ihm zugeschriebene Bedeutung, so können wir nun noch entschiedener behaupten, was wir schon oben bemerkt, dass es unserem Schriftsteller gar nicht in den Sinn kam, durch die Notiz, Paulus habe sich beeilt, die Pfingsttage wo möglich in Jerusalem zuzubringen (20, 16), statt des „eigentlichen Motivs" der Reise den „Festbesuch" als solches unterzuschieben. Die Bedeutung der Worte Pauli 24, 11 (*ἀνέβην προςκυνήσων ἐν Ἱερουσαλήμ*) wird durch die andern oben citirten (24, 17) auf ihr richtiges Mass zurückgeführt. Wer aber endlich in der Zeitbestimmung, *μετὰ τὰς ἡμέρας τῶν ἀζύμων* sei Paulus von Philippi abgefahren (20, 6), „nicht eine einfache Zeitangabe", sondern eine besondere Absichtlichkeit findet, womit der Schriftsteller habe andeuten wollen, dass der Apostel „die Ostertage über, die Feier des grossen Nationalfestes heilig haltend, ruhig blieb", der muss in seine Hypothese von dem Tendenzcharacter unseres Buches so verrannt sein, wie Schneckenburger (cf. p. 69) und seine Nachfolger es wirklich sind.

So steht es mit der von der Tendenzcritik so stark betonten „Judaisirung" des Paulus in seinem persönlichen Verhalten. Die angezogenen Facta können weder dem Apostel mit Grund abgesprochen werden, noch werden sie vom

Verfasser so hervorgehoben, dass er durch ihre Mittheilung eine besondere Absicht an den Tag zu legen scheinen könnte; vielmehr sind sie, mit Ausnahme etwa des Berichts über Pauli Unterredung mit Jacobus und ihre Folgen, der sich aber auch selbst durch sein „unwillkürliches Geständniss“ den Tendenzcharacter nimmt, so in den Hintergrund gedrängt, dass der unbefangene Leser gar nicht auf den Gedanken kommen kann, der Verfasser habe mit diesen kurzen, hingeworfenen Notizen einer besonderen Tendenz dienen wollen. Freilich wird „die dem Judenthum abgekehrte Seite“ des Apostels ebenso wenig „geflissentlich“ hervorgehoben. Aber einerseits war Paulus nie dem Judenthum völlig abgekehrt. Andrerseits liegt für den, welcher darauf ausgeht, seinen dem eng jüdischen Particularismus entgegengesetzten, antijudaistischen Character ausgeprägt zu finden, derselbe klar genug in dem von der Apostelgeschichte nicht verleugneten Factum vor, dass Paulus der Heidenapostel ist, der zur Ausbreitung des Evangeliums durch die Heidenländer zieht und über die ungläubigen Juden den Fluch der alten Propheten ausspricht. Doch hiermit sind wir schon in die „amtliche“ Sphäre des Apostels gekommen, deren Darstellung ebenfalls zur Nachweisung des Tendenzcharacters der Apostelgeschichte geltend gemacht wird, und zu deren genauerer Betrachtung wir jetzt übergehen wollen.

Auch das amtliche Verfahren des Apostels, sowohl gegen die Muttergemeinde und die Urapostel, als gegen das jüdische Volk, soll nach der Darstellung unseres Buches „einen entschieden judaisirenden Character“ an sich tragen. In ersterer Beziehung beruft man sich besonders auf die verschiedenen Reisen, die der Verfasser den Paulus nach Jerusalem machen lasse, und auf die Beschreibung derselben im Einzelnen, die von des Apostels eigener Erzählung im Galaterbrief dermassen abweiche, dass sie nur aus einer besonderen, den Thatbestand mit Bewusstsein umbildenden Tendenz erklärt werden könne. Aller-

dings finden hier einige Differenzen Statt, die nicht geleugnet werden können. Was die erste Reise des Apostels nach seiner Bekehrung betrifft, so lässt ihn die Apostelgeschichte 9, 23ff. nach Verlauf von ἡμέραις ἱκαναῖς nach seiner Ankunft in Damaskus von hier nach Jerusalem reisen, während er selbst Gal. 1, 17. 18 erzählt, er habe diese Reise erst nach drei Jahren gemacht. Allerdings können die ἡμέραι ἱκαναί, wenn man sie auch noch so weit ausdehnt, doch im Sinne des Verfassers nicht wohl gleich drei ganzen Jahren aufgefasst werden, zumal da auch die Notiz, die jerusalemischen Jünger hätten den Paulus gefürchtet, μὴ πιστεύοντες, ὅτι ἐστὶ μαθητής (9, 20), darauf hindeutet, dass sich der Schriftsteller seine Ankunft in Jerusalem nicht gar zu lange nach seiner Bekehrung geschehen dachte. Diese Differenz ist daher ebensowohl anzuerkennen, wie die andere, welche darin besteht, dass nach act. 9, 27 Barnabas den Paulus πρὸς τοὺς ἀποστόλους führte, während dieser selbst Gal. 1, 18. 19 sagt, er habe von den Aposteln damals nur den Petrus und Jacobus gesehen. Wenn aber Baur (p. 110 f.) weiter darin „einen auffallenden Widerspruch“ findet, dass Paulus nach Gal. 1, 22. 23 den Gemeinden Judäa's damals persönlich unbekannt geblieben war, während er nach act. 9, 28 in Jerusalem ἦν παῤῥησιαζόμενος ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, und nach 26, 20 τοῖς ἐν Δαμασκῷ πρῶτον καὶ Ἱεροσολύμοις εἰς πᾶσάν τε χώραν τῆς Ἰουδαίας καὶ τοῖς ἔθνεσιν Busse und Bekehrung predigte, so ist das unbegründet. Denn 26, 20 ist offenbar von seiner Wirksamkeit unter Juden und Heiden die Rede, und der Ausdruck 9, 28 braucht auch nicht von einer Predigt in der christlichen Gemeindeversammlung verstanden zu werden. Aber gesetzt auch, er müsste so aufgefasst werden, so versteht es sich doch von selbst, dass Jerusalem, wo er doch natürlicher Weise nicht ungesehen bleiben konnte, im Sinne des Apostels Gal. 1, 22. 23 von den Gemeinden Judäa's ausgeschlossen ist. Zeller berührt auch diese vermeintliche Differenz nicht. Dagegen fügt er eine

neue hinzu, indem er (1849. p. 414) behauptet, der Aufenthalt Pauli zu Jerusalem werde in der Apostelgeschichte länger vorgestellt, als im Galaterbrief, wo er auf 14 Tage angegeben ist. Dies ist jedoch ganz willkürlich, denn in der Apostelgeschichte ist von der Dauer dieses Aufenthaltes nicht mit Einem Worte die Rede, und die Beschreibung desselben 9, 28: *ἦν μετ᾽ αὐτῶν εἰςπορευόμενος καὶ ἐκπορευόμενος ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ παῤῥησιαζόμενος ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ,* sowie die Notiz, dass die Hellenisten ihn in Folge seiner Disputationen zu tödten suchten, führt gewiss nicht nothwendig auf eine 14 Tage überschreitende Dauer seiner Anwesenheit. Somit bleiben nur die beiden erstgenannten als wirkliche Differenzen stehen. Und welcher Tendenz sollte der Verfasser mit diesen seinen unhistorischen Angaben dienen? Während Paulus selbst im Galaterbrief anerkannter Massen seine Unabhängigkeit von jeder menschlichen Auctorität, und namentlich vom Einfluss der Urapostel nachzuweisen suche, soll die Apostelgeschichte es gerade darauf anlegen, ihn von Anfang an mit den Zwölfen in die engste Verbindung zu setzen, seine apostolische Würde als einen Ausfluss der ihrigen darzustellen und sie durch sein Abhängigkeitsverhältniss zu den übrigen Aposteln legitimiren zu lassen! Es bedarf aber wirklich nur einer unbefangenen Lesung von act. 9, 27ff., um zu der Ueberzeugung zu gelangen, dass von solch einer apologetischen Absicht unsers Schriftstellers keine Spur vorhanden ist. Wie kann man nur vernünftiger Weise in der anspruchslosen, kurzen Bemerkung über den durch Barnabas vermittelten Umgang Pauli mit den älteren Aposteln eine Autorisation desselben zum Apostelamt ausgesprochen finden — eine Autorisation, die Petrus für sich, ohne ausdrückliche Zustimmung der übrigen Apostel, nicht habe geben können? Mit wie viel grösserer Sorgfalt und Ausführlichkeit würde der Verfasser diesen Aufenthalt des Apostels in Jerusalem und sein Verhältniss zu den Uraposteln beschrieben haben, wenn er ihm wirklich die Bedeutung beigemessen hätte,

welche die neueren Critiker den wenigen Worten 9, 27. 28 zuschreiben! Und wenn er die Reise nach Arabien nur aus dem Grunde übergangen hätte, um den Paulus möglichst rasch in den Kreis derjenigen zu führen, von welchen er seine Legitimation empfangen sollte, würde er ihn erst nach ἡμέραις ἱκαναῖς (ein Ausdruck, der bekanntlich nach dem Sprachgebrauch unseres Buches einen nicht unbedeutenden Zeitraum bezeichnet) und nicht vielmehr sogleich nach seiner Bekehrung nach Jerusalem haben kommen lassen? Kann man sich überhaupt wirklich im Ernste denken, wie Zeller besonders es sich vorstellt, der Verfasser der Apostelgeschichte habe den Galaterbrief gekannt und mit Absicht die erste Zeit des Lebens Pauli gerade im Widerspruch mit der eigenen Darstellung des Apostels beschrieben? Wenn er jenen Brief kannte, so konnte er auch seinen Lesern nicht unbekannt sein. Vorausgesetzt nun, er hätte bei diesen eine Ansicht hervorrufen wollen, die der Darstellung des Apostels selbst geradezu entgegengesetzt war, so musste er doch ihre Aufmerksamkeit auf diejenigen Nachrichten, durch welche jene Ansicht eben hervorgebracht werden sollte, ganz besonders hinlenken. Sollen wir nun wirklich glauben, der Verfasser habe sich eingebildet, seine Leser würden, wenn sie auf die Differenzen der beiderseitigen Darstellung aufmerksam geworden wären, einem fremden Berichterstatter mehr Glauben schenken, als dem Apostel selbst? Eine so grosse Einbildungskraft wird ihm nur die neueste Tendenzcritik zutrauen. Wir glauben die genannten Differenzen am einfachsten und richtigsten aus der sorglosen Unbefangenheit unseres Schriftstellers zu erklären, mit der er ohne die leiseste Ahnung, wie man einstens seine Worte urgiren und premiren würde, in seiner nicht durchaus genauen Bekanntschaft mit diesem Lebensabschnitte des Apostels nur ganz kurze, allgemeine Nachrichten über denselben gab. Jedenfalls aber ist Baur's Behauptung, die Differenz mit dem Galaterbrief hinsichtlich dieser ersten jerusalemischen Reise „zeige für sich schon

die Voraussetzung, der Verfasser habe sich in Verhältnissen befunden, die ihn an der Quelle sitzen liessen, in ihrer völligen Unhaltbarkeit" (p. 107), ganz unbegründet und widerlegt sich schon durch die auffallende Genauigkeit, womit die Beschreibung von der Flucht des Apostels aus Damaskus act. 9, 24. 25 mit der Erzählung des letzteren selbst 2. Cor. 11, 32. 33 übereinstimmt.

Aber unser Schriftsteller soll weiter sogar eine ganze Reise von Antiochien nach Jerusalem fingirt haben, um den Apostel durch die Ueberbringung des Ertrags einer Collecte zugleich seine Anhänglichkeit an den Mittelpunct der Theocratie und seine Liebe gegen die Muttergemeinde bezeugen zu lassen *). Paulus spricht nämlich Gal. 2, 1 ff. nach seiner ersten jerusalemischen Reise von einer zweiten, die er *πάλιν* gemacht habe. Es ist in neuerer Zeit sehr viel darüber gestritten worden, mit welcher von den in der Apostelgeschichte erwähnten Reisen diese zu identificiren sei. Aber nach der ganzen Beschreibung, welche der Apostel von derselben macht, sowie aus chronologischen Gründen, ist es klar, dass er weder die act. 11, noch gar die act. 18 erzählte gemeint haben kann, dass er vielmehr von der act. 15 beschriebenen spricht, wie das auch die Ansicht bei weitem der meisten neueren Theologen ist **). Paulus hat also in seinem Briefe die Reise act. 11 gänzlich über-

*) Auf die enorme Inconsequenz, die sich die neueren Critiker dadurch zu Schulden kommen lassen, dass sie die Ueberbringung einer heidenchristlichen Collecte hier als ein eclatantes Zeichen der Liebe betrachten, während sie deren Uebergehung an einer anderen Stelle aus der Absicht des Verfassers herleiten, die Erinnerung an die Zwietracht der durch die Collecte zu versöhnenden Parteien zu vermeiden, haben wir schon pag. 281 aufmerksam gemacht.

**) Wieseler hat zwar in seiner „Chronologie des apostolischen Zeitalters" 1848. p. 176—208 nachzuweisen versucht, dass die Reise Gal. 2, 1 ff. mit der act. 18 erwähnten zusammenfalle. Aber wir halten seine Annahme durch die scharfsinnigen Entgegnungen Zeller's und Baur's in den theologischen Jahrbüchern 1849 (resp. pag. 426 ff. und 458 ff.) für hinreichend widerlegt, so dass wir uns hier auf die Begründung unserer Ansicht nicht näher einzulassen brauchen.

gangen. Nun sagt man, wie z. B. Zeller p. 426: „wie man auch den Zweck der Erörterung Gal. 1, 15 ff. auffassen möge, so erforderte derselbe nothwendig eine Erwähnung aller Besuche, die der Apostel in der Zwischenzeit zwischen seiner Bekehrung und der Abfassung des Galaterbriefs, oder doch aller, die er zwischen jenem Ereigniss und der cap. 2 besprochenen Reise nach Jerusalem gemacht hatte", und folgert daraus, die Reise act. 11 habe gar nicht Statt gefunden uud sei vom Verfasser der Apostelgeschichte ohne irgend einen geschichtlichen Grund fingirt worden. Als Zweck dieser Fiction sei aber der apologetische zu betrachten, dem Anstosse, den die Judenchristen mit Recht an der vieljährigen Abwesenheit des Apostels vom theocratischen Mittelpunct hätten nehmen können, zu begegnen. Dazu habe nun der Verfasser die bekannte Hungersnoth unter dem Kaiser Claudius benutzt und dieselbe den antiochenischen Christen durch den Propheten Agabus aus Jerusalem vorhersagen lassen, damit diese eine Sammlung für die Urgemeinde hätten veranstalten und den Paulus mit diesem Zeichen der Liebe und Pietät hätten dorthin senden können.

Es lässt sich allerdings nicht leugnen, dass man, läge nur die Darstellung des Galaterbriefs vor, gar nicht auf den Gedanken kommen würde, Paulus habe in der Zeit zwischen den beiden von ihm erwähnten Reisen noch eine andere nach Jerusalem gemacht. Aber es fragt sich sehr, ob es wirklich seine Absicht war, alle seine bis zur Abfassungszeit des Briefes gemachten jerusalemischen Reisen zu besprechen, ob also eine andere sonstwoher bekannte durch seine Darstellung geradezu ausgeschlossen wird. Selbst Baur scheint das nicht bestimmt behaupten zu wollen. Er räumt pag. 113 f. ein, wenn man den Zweck des Apostels Gal. 1. 2 so auffasse, „er wolle bloss zeigen, dass er seine Lehre nicht von Menschen, selbst nicht von den Aposteln erlernt habe", so könne man mit Recht annehmen, dass es dem Apostel überhaupt nur darum zu thun

sei, „die Selbstständigkeit und Unabhängigkeit seiner apostolischen Auctorität und Wirksamkeit durch sprechende Beweise darzuthun", dass es deswegen „nicht seine Absicht sein konnte, hier eine vollständige Aufzählung seiner Reisen nach Jerusalem zu geben: er wollte nur die Momente hervorheben, die als die entscheidendsten Beweise für die Selbstständigkeit seines apostolischen Ansehens gelten mussten", und wollte daher die Reise Gal. 2, 1 nicht als eine auf die erste unmittelbar folgende, sondern „nur wegen der eigenthümlichen, dabei stattgefundenen Verhandlungen" anführen. Jedenfalls trägt Zeller etwas in den Text hinein, was gar nicht darin liegt, wenn er p. 427 meint, die Worte ἔπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν (Gal. 2, 1) könnten nur so erklärt werden, dass sie bedeuten sollten, „erst nach Verlauf von 14 Jahren" sei Paulus wieder nach Jerusalem gekommen. Aber gesetzt auch, es sei wahrscheinlich, ja gewiss, dass der Apostel in der Zwischenzeit keine Reise dorthin gemacht, müssen wir darum in der Angabe der Apostelgeschichte eine jeglichen geschichtlichen Anlasses ermangelnde Tendenz-Fiction sehen? Warum beschreibt denn der Verfasser, wenn ihm an dieser Reise nach Jerusalem so viel gelegen war, dass er sie besonders erdichtete, den Aufenthalt des Apostels daselbst nicht specieller und so, dass dieser als in einem Abhängigkeitsverhältniss zu den älteren Aposteln stehend erscheint? Warum übergeht er vielmehr seine eigentliche Anwesenheit zu Jerusalem mit totalem Stillschweigen, indem er ihn nur mit dem Auftrage der antiochenischen Gemeinde zu den dortigen Aeltesten reisen (cf. 11, 30; von den Aposteln ist in der ganzen Reisebeschreibung nicht mit Einem Worte die Rede!) und nach Ausrichtung des Auftrags nach Antiochien zurückkehren lässt, also nicht einmal seine Ankunft in Jerusalem ausdrücklich meldet? Warum lässt er endlich gerade zur Zeit seines Aufenthaltes daselbst den Petrus, denjenigen Apostel, auf dessen Auctorität sich die Judaisten am meisten zu berufen pflegten, der auch nach der Ansicht der

neueren Critiker die apostolische Würde des Paulus ganz besonders „legitimiren“ sollte, in das Gefängniss geworfen werden, so dass also Paulus gar nicht mit ihm verkehren, geschweige denn sich von ihm „legitimiren“ lassen konnte? Derselbe Schriftsteller, der alle jene Umstände, welche die Reise des Apostels motiviren, die grosse Hungersnoth auf der ganzen *οἰκουμένῃ*, die Ankunft jerusalemischer Propheten in Antiochien, speciell des Agabus, welcher jene Noth vorhersagte, und die Bereitwilligkeit der ersten heidenchristlichen Gemeinde zur Unterstützung ihrer judenchristlichen Brüder so ungemein geschickt combinirte, sollte den Besuch des Apostels in Jerusalem, um dessentwillen er dies Alles fingirte, nicht nur nicht auch mit vielen zweckdienlichen Fictionen ausgeschmückt, sondern ihn nicht einmal besonders erwähnt, ja die höchste dortige Auctorität für Paulus geradezu unzugänglich gemacht und diesen unpassenden Zwischenfall von der Gefangennehmung des Petrus noch gar im grellsten Gegensatz zu dem Bericht über die Reise des Paulus mit Absicht ganz ausführlich beschrieben haben? Der Verfasser liesse Berge kreisen, und hervor käme eine lächerliche Maus. Und um ihretwillen sollte er sich mit Absicht in „unauflöslichen Widerspruch“ mit der eigenen Darstellung des Apostels gesetzt haben? Das glaube, wer will. Nur möge die Tendenzcritik unbefangenen Leuten nicht zumuthen, dasselbe zu glauben.

Durch diese Betrachtungen über den von unserm Schriftsteller nach Sisyphus-Art erreichten Zweck seiner grossartigen Fiction scheint uns die Ansicht, dass wir in der Angabe der Apostelgeschichte über jene Reise eine historische Nachricht haben, bedeutend an Wahrscheinlichkeit gewonnen zu haben. Man könnte sich jetzt fast veranlasst fühlen, entschieden zu behaupten, Paulus habe Gal. 2, 1 absichtlich *πάλιν* statt *δεύτερον* geschrieben, um eine zwischen die beiden von ihm erwähnten fallende Reise nach Jerusalem aus der Vorstellung seiner Leser nicht geradezu auszuschliessen. Jedenfalls glauben wir nach den obigen Er-

örterungen hinreichend berechtigt zu sein, in jener Nachricht unseres Buches, wenn sie auch nicht ganz genau sein sollte, nur eine durch irgend welche historische Anlässe begründete „irrige Angabe“ zu sehen. Mögen wir dieselbe nun mit Bleek (cf. dessen Beiträge zur Evangeliencritik pag. 55. 56) dadurch erklären, dass wir annehmen, Paulus sei bei Ueberbringung jener Collecte nur nach Judäa gekommen, habe sich dagegen von Jerusalem wegen seiner Verhasstheit bei den dortigen Juden fern gehalten, oder mit Neander (apost. Zeitalter p. 188) dadurch, dass wir annehmen, Paulus sei zwar zum Abgeordneten erwählt, seine Abreise jedoch durch einen unbekannten Zufall verhindert worden — keinenfalls fällt auf unsern Schriftsteller ein zweideutiges Licht, keinenfalls können wir ihm eine die geschichtlichen Thatsachen absichtlich fälschende Tendenz zuschreiben.

Es ist nicht schwer, Zeller zu widerlegen, wenn derselbe, nachdem er aus dem Beispiel von cap. 11 gesehen, „dass unser Verfasser fähig war, aus dogmatischem Interesse eine Reise des Paulus nach Jerusalem zu fingiren“, meint, es spreche „eine überwiegende Wahrscheinlichkeit“ dafür, dass er es 18, 22 ebenso gemacht habe (1849. p. 583. 84). Dass die Apostelgeschichte diese Reise nicht durch den Festbesuch motivire und den Apostel einer umfangreichen Missionsthätigkeit entziehe, nur, um ihn nach Jerusalem zu bringen, sondern es so darstelle, dass er nur wegen der Nähe des Festes seine Reise nicht habe verzögern wollen, haben wir oben gezeigt. Wenn der Verfasser aber um ihres Zieles willen diese ganze Reise erdichtet, wenn er also auf Pauli Aufenthalt zu Jerusalem ein besonderes Gewicht gelegt haben soll, warum — so fragen wir auch hier wieder verwundert — beschreibt er denselben nicht genauer, warum stellt er es nicht ausführlich dar, wie der Apostel das Fest nach jüdischem Ritus gefeiert, warum bringt er ihn nicht mit Einer Silbe mit den älteren Aposteln in Berührung, warum lässt er ihn nach

blosser Begrüssung der Gemeinde wieder abreisen, warum beschreibt er überhaupt diesen Besuch so merkwürdig flüchtig, dass nicht wenige Ausleger geglaubt haben, er wolle hier gar keinen Besuch in Jerusalem berichten, warum stellt er endlich sogar als Ziel der Reise nicht Jerusalem, sondern geradezu Antiochien dar, wo er ihn auch einige Zeit verweilen lässt? Zeller selbst wundert sich darüber, dass nicht mehr von dem jerusalemischen Aufenthalt erzählt werde, da doch zu erwarten sei, „wenn der Apostel ein solches Opfer an Zeit und Mitteln brachte, so werde er dies nicht ohne einen bedeutenden Zweck und Erfolg gethan haben". Aber es wäre in der That mehr als wunderbar, wenn ein Schriftsteller, der sein ganzes Buch höchst kunstreich nach bestimmten Tendenzen componirt haben soll, die ganze grosse Reise des Apostels von Corinth über Ephesus und Jerusalem nach Antiochien, und von hier wieder zurück durch ganz Galatien und Phrygien nach Ephesus reinweg erdichtet hätte — nur um ihn dem Mittelpunct der Theocratie und den älteren Aposteln wieder einmal nahe zu bringen — und doch durch seine unsinnige Darstellung dieses Besuches in Jerusalem selbst die Bedeutung, welche er demselben geben wollte, nicht sowohl verhüllt, als vielmehr geradezu unmöglich gemacht hätte. Bei dieser Reise des Apostels, zu der ihn der Verfasser nicht einmal, wie cap. 11, mit einer Collecte ausrüstet, die er doch hier, nach den Verhandlungen des Apostelconvents (cf. Gal. 2, 10: *μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν*), viel passender hätte anbringen können, liegt demnach die Annahme irgend eines unhistorischen Zwecks noch weit ferner, als cap. 11. Wir sehen gerade aus der sonst unbegreiflichen Kürze des Berichts über diese Reise, dass der Verfasser sie nur desshalb erwähnt, weil er eine von Paulus wirklich gemachte Reise nach Jerusalem und Antiochien nicht mit gänzlichem Stillschweigen übergehen wollte.

Um so eclatanter soll nun aber der Tendenzcharacter der Apostelgeschichte aus der Beschreibung des sogenann-

ten Apostelconvents (act. 15) im Vergleich mit Pauli eigener Darstellung (Gal. 2) hervorgehen. Wir kommen hier zu dem Hauptangriff, den die neuere Critik auf den geschichtlichen Character unseres Buches gemacht hat. Nach Baur (pag. 105) kann die Darstellung der Apostelgeschichte „nur als eine absichtliche Abweichung von der geschichtlichen Wahrheit im Interesse der besonderen Tendenz, die sie hat, angesehen werden", und „alle Versuche zur Ausgleichung der beiderseitigen Berichte sind eine völlig vergebliche Mühe". Sehen wir zu, ob diese Behauptung gegründet ist: ob sich wirklich „unausgleichbare Widersprüche" zwischen den beiden Darstellungen finden, und falls diese nicht recht mit einander übereinstimmen sollten, ob die Abweichungen der Apostelgeschichte auf eine besondere, die geschichtliche Wahrheit mit Absicht zu ihren Gunsten umbildende Tendenz des Verfassers zurückzuführen sind*).

Schon gleich in der Veranlassung und dem Zweck, der für die Reise angegeben wird, will man die Uebereinstimmung der beiden Berichte vermissen. Nach act. 15, 1. 2 reist Paulus im Auftrage der antiochenischen Gemeinde nach Jerusalem, um sich mit den dortigen Aposteln und Presbytern über gewisse Streitigkeiten, die durch jerusalemische Christen in ihr hervorgerufen worden waren, zu besprechen; nach Gal. 2, 2 reist er *κατὰ ἀποκάλυψιν* hin, um ihnen das Evangelium, das er den Heiden predigte, vorzulegen. Die *ἀποκάλυψις* kann man auf vielerlei Art mit dem Gemeindeauftrag zusammen bringen, und es dürfte überflüssig sein, davon zu sprechen, warum der Geschichtschreiber nicht jene, sondern diesen als Veranlassung der Reise angibt. Wenn Paulus aber diesen Auftrag ebenso wenig wie die ihn bedingenden Begebenheiten in der an-

*) Beide Berichte sind in der neuern Zeit unendlich oft gegen einander abgewogen worden. Von den hierher gehörigen Arbeiten machen wir besonders auf die Vergleichung aufmerksam, die Lechler in seinem Werke „das apostolische und nachapostolische Zeitalter" 1851. pag. 243 ff. angestellt hat.

tiochenischen Gemeinde erwähnt, so ist das bei seinem Zweck, alle seine Handlungen als aus eigenem Antriebe geschehen darzustellen, ganz natürlich. Spricht er aber nicht von der äusseren Veranlassung der Reise, so versteht es sich auch von selbst, dass er den Zweck derselben nicht mit den antiochenischen Streitigkeiten in Berührung bringt, sondern anders bestimmt. Wenn übrigens Zeller (1849. p. 432f.) meint, die antiochenischen Ereignisse hätten vom Apostel, ins rechte Licht gerückt, auf eine seinem Zweck günstige Weise benutzt werden können, so ist das wohl wahr. Aber „auffallend“ kann man darum ihre Uebergehung im Galaterbrief doch nicht finden, denn die Motivirung der Reise durch eine *ἀποκάλυψις*, durch welche Paulus gewisser Massen die eigene Verantwortlichkeit für dieselbe abweist, diente seinem Zwecke offenbar noch besser. Auf der anderen Seite hätte unser Schriftsteller, wenn es seine Absicht gewesen wäre, durch seine Darstellung zu zeigen, dass Paulus die Auctorität der älteren Apostel anerkannt habe, ihn jedenfalls viel zweckdienlicher aus eigenem Entschluss, und nicht im Auftrag der antiochenischen Gemeinde, nach Jerusalem reisen lassen können. Ob die Apostelgeschichte aber den Paulus mehr in Abhängigkeit von Jerusalem versetze, wenn sie ihn bloss *περὶ τοῦ ζητήματος τούτου* hinreisen lässt, oder der Apostel selbst, wenn er sagt: *ἀνέβην . . . καὶ ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον, ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσι . . . μήπως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον*, das ist — mindestens gesagt — zweifelhaft. Wir sehen also, in der Motivirung der Reise liegt kein „Widerspruch“ beider Berichte, sondern nur eine Differenz vor, und die Abweichungen der Apostelgeschichte von der Darstellung des Galaterbriefs sind nichts weniger als tendenziös.

Nun kommen aber erst die Haupteinwürfe, welche man gegen die Geschichtlichkeit des Apostelconvents erhoben hat. Dieselben betreffen besonders drei Puncte: 1) die Form der jerusalemischen Verhandlungen, 2) die Zeichnung

der in ihnen auftretenden Parteien, endlich 3) das Ergebniss der Verhandlungen.

Was die Form der Verhandlungen angeht, so waren dieselben nach der Darstellung der Apostelgeschichte öffentliche, an denen nicht nur die Apostel, sondern auch die Presbyter und sonstige Mitglieder der Gemeinde Theil nahmen (cf. 15, 6. 22). Davon soll nun nach Baur (p. 116) der Apostel selbst nicht nur Nichts wissen, sondern sich, wenn er sagt: *ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον . . . κατ᾽ ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν,* sogar so ausdrücken, „wie wenn er einer solchen Vorstellung der Sache voraus widersprechen wollte“. Baur fasst nämlich die letzteren Worte als eine nähere Bestimmung des vorhergehenden unbestimmteren Satzes *ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγ.,* so dass Paulus sagen wollte: „ich reiste nach Jerusalem, um mein Evangelium den Mitgliedern der dortigen Gemeinde vorzulegen, und zwar wandte ich mich speciell an die vorzugsweise Geltenden“ (p. 117). Abgesehen davon, dass *κατ᾽ ἰδίαν* nicht „speciell“, sondern „insgeheim“ heisst, kann man diese Auffassung, nach welcher freilich die Existenz besonderer öffentlicher Verhandlungen bestimmt genug ausgeschlossen wäre, nicht geradezu als unmöglich und falsch verwerfen. Aber ich glaube von einem richtigen Gefühl geleitet zu werden, wenn ich behaupte, der Apostel würde sich, wenn er das hätte sagen wollen, doch etwas anders ausgedrückt haben. In den Worten *κατ᾽ ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν* sind nämlich nach Baur's Auffassung zwei Bestimmungen enthalten: 1) dass Paulus *κατ᾽ ἰδίαν* verhandelt, und 2) dass er sich sofort an die *δοκοῦντες* wandte. Muss es nun nicht auffallen, dass dieselben so unverbunden neben einander hingestellt sind, besonders aber, dass das, was offenbar die Hauptsache war, dass Paulus sich nur an die *δοκοῦντες* gewandt, nicht vorangestellt ist? Wenn der Apostel den Gedanken ausdrücken wollte, den ihm Baur zuschreibt, so hätte er meiner Ansicht nach sagen müssen: *τοῖς δὲ δοκοῦσι καὶ κατ᾽ ἰδίαν,* er würde sich überhaupt

nicht so kurz ausgedrückt, sondern vielleicht auch noch ein besonderes Verbum hinzugefügt haben, etwa so: „ich verhandelte aber nur mit den δοκοῦντες und zwar κατ' ἰδίαν". Wird man durch diese Erwägung darauf geführt, die Worte κατ' ἰδίαν etc. in einem anderen, als erläuternden Sinne zu fassen, so kommt man von selbst auf die auch der Partikel δέ angemessenere Annahme, es müsse darin ein Gegensatz zu dem vorhergehenden ἀνεθέμην αὐτοῖς etc. ausgedrückt sein, so dass Paulus damit etwas von diesem Verschiedenes habe sagen wollen. Dann kann aber der Satz ἀνεθέμην αὐτοῖς etc. wegen des Gegensatzes mit κατ' ἰδίαν eben nichts Anderes als eine öffentliche Verhandlung bezeichnen wollen, was um so wahrscheinlicher ist, da sich das αὐτοῖς nicht auf die Apostel, von welchen im nächst Vorhergehenden gar nicht die Rede ist, beziehen kann, sondern im Anschluss an das ἀνέβην εἰς Ἱεροσόλυμα (2, 1), zumal da der Apostel vorher (1, 22—24) von den Gemeinden Judäa's gesprochen hatte, am passendsten als auf die jerusalemischen Christen, also auf die dortige Gemeinde gehend aufgefasst wird. Demnach hätte Paulus den in der Apostelgeschichte beschriebenen Verhandlungen nicht nur die Existenz nicht abgesprochen, sondern nicht einmal von ihnen geschwiegen, sie vielmehr selbst, wenn auch nur leise, doch so angedeutet, wie es für seinen Zweck, dem gemäss er nur von den Verhandlungen mit den δοκοῦντες zu sprechen brauchte, und die Gemeindeverhandlungen durch seine Darstellung nur nicht aus der Vorstellung seiner Leser geradezu ausschliessen durfte, hinreichend war. Wir müssen daher annehmen, wie das ja auch nicht anders als natürlich ist, dass den öffentlichen Berathungen der ganzen Gemeinde eine Privatbesprechung zwischen dem Apostel Paulus und den Säulenaposteln voranging; und wenn gerade Petrus und Jacobus es sind, welche nach der Apostelgeschichte in der Versammlung die Sache in's Licht setzen, so stimmt dies vortrefflich damit überein, dass Paulus sich nach dem Galaterbrief mit ihnen vorher κατ'

ἰδίαν unterredet hatte. Aber das soll nun diese unsre Auffassung ganz unmöglich machen, dass man behauptet, der Apostel hätte, wenn wirklich öffentliche Verhandlungen Statt fanden, diese den Galatern gegenüber nicht so als Nebensache, die Besprechungen mit den *δοκοῦντες* dagegen als Hauptsache betrachten dürfen, er hätte sich nicht auf die Nebenverhandlungen, sondern gerade auf die „eigentliche Verhandlung, die doch allein die Sache entscheiden konnte" (Baur p. 116), zu seiner Rechtfertigung berufen müssen. Darauf ist aber schon oft genug geantwortet worden. Bekanntlich war es den Galatern gegenüber Pauli Zweck, seine Auctorität als eines Apostels Jesu Christi, die von seinen Gegnern zu Gunsten der jerusalemischen Apostel in Zweifel gezogen wurde, zu vertheidigen. Zu dem Behuf machte er seine unmittelbare Berufung und seine stete Unabhängigkeit von den älteren Aposteln geltend. Wozu sollte er sich nun auf jene öffentlichen Verhandlungen zu Jerusalem berufen? Wurde in ihnen vielleicht über seine apostolische Würde verhandelt? Das behauptet Niemand. Wozu sollte er also von ihnen besonders sprechen? Für einen Unbefangenen muss es klar sein, dass Paulus in seinem Briefe ebenso wenig Veranlassung hatte, von jener Gemeindeversammlung zu sprechen, auf welcher das Verhältniss der Heidenchristen zum mosaischen Gesetz verhandelt wurde, als es zu dem Zwecke der Apostelgeschichte passte, Privatunterredungen Pauli mit den älteren Aposteln zu erwähnen. Uns kann daher der Umstand, dass er von derselben nicht ausführlicher redet, um so weniger auffallen, da wir gezeigt haben, dass er sie in dem Satze *ἀνεθέμην αὐτοῖς* etc. selbst angedeutet hat. Somit löst sich auch dieser vermeintliche Widerspruch hinsichtlich der F o r m der jerusalemischen Verhandlungen in eine vollkommene Uebereinstimmung der sich einander ergänzenden beiderseitigen Berichte auf.

Das Hauptmoment liegt aber in dem zweiten oben angegebenen Puncte: in der Z e i c h n u n g der zu Jerusalem

auftretenden Parteien. Nach Baur (p. 118) „lässt die Apostelgeschichte die ältern Apostel in ihren Ansichten und Grundsätzen mit Paulus auf eine Weise übereinstimmen, wie dies nach dem Galaterbrief gar nicht Statt gefunden haben könne". Wie verhält es sich nun damit? Nach der Apostelgeschichte sind es nur *τινὲς τῶν ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν Φαρισαίων πεπιστευκότες*, welche von den Heidenchristen die Beschneidung und damit die vollständige Beobachtung des mosaischen Gesetzes fordern, die Apostel selbst sind weit entfernt, ihnen beizustimmen. Petrus spricht die Gleichberechtigung der Juden- und Heidenchristen aus und nennt es „eine Versuchung Gottes", das Joch des Gesetzes auf den Nacken „der Jünger" zu legen (15, 10). Dass er unter diesen „Jüngern" nicht auch die Judenchristen versteht, wie Baur behauptet, liegt auf der Hand: es sind offenbar dieselben gemeint, die er im vorigen Verse (*οὐδὲν διέκρινε μεταξὺ ἡμῶν τε καὶ αὐτῶν*) als *αὐτοί* den in *ἡμεῖς* befassten Judenchristen entgegenstellt, und um die es sich hier überhaupt nur handelt: die Heidenchristen. Für sie lehnt Petrus also allerdings die Beschneidung ab und ist darin mit Paulus gegen die gläubigen Pharisäer vollkommen einverstanden. Aehnlich spricht sich Jacobus aus. Nach der Darstellung des Galaterbriefs sollen nun aber, wie Baur behauptet, auch „die ältern Apostel so wenig ausserhalb des Conflicts des paulinischen Christenthums mit dem judenchristlichen stehen, dass wir sie vielmehr noch ganz auf einem Standpunct stehen sehen, auf welchem sie über das Judenthum noch gar nicht hinaus gedacht hatten" (p. 120). Wir behaupten, das ist eine durchaus falsche, den eigensten Worten des Apostels widersprechende Auffassung. Paulus unterscheidet bestimmt genug diejenigen, welche die Beschneidung des Titus forderten, und welche er *παρεισάκτους ψευδαδέλφους* nennt (2, 4), von den Aposteln, den *δοκοῦντες εἶναί τι* (2, 6), und stellt sie ihnen durch ein *δέ* scharf gegenüber. Während er sich gegen die falschen Brüder in den bittersten Ausdrücken ergeht

und betheuert, dass er ihnen nicht im Geringsten nachgegeben habe, sagt er von den Aposteln: *ἐμοὶ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προςανέθεντο* (2, 6); d. h. als ich ihnen mein Evangelium vorlegte (*ἀνεθέμην αὐτοῖς* 2, 2), legten sie mir gar keinen Zusatz vor, sie fügten meinem Evangelium Nichts hinzu, hatten Nichts daran auszusetzen. Baur legt zwar (p. 123) diese Worte so aus: „sie haben Nichts gegen mich vorgebracht, worin ich ihnen hätte Recht geben können, oder was ich als einen berichtigenden Zusatz zu meiner Ansicht mir hätte aneignen können". Er setzt also voraus, sie hätten zwar sein Evangelium berichtigen wollen, seien aber mit ihrer Absicht bei ihm nicht durchgedrungen. Auf dieser Auslegung besteht Baur auch noch in seiner neuesten Abhandlung (theol. Jahrb. 1849. p. 463) Wieseler gegenüber, der dieselbe für unbegründet erklärt hatte. Aber er legt damit allerdings etwas in die Worte hinein, was in denselben nicht nur nicht angedeutet ist, sondern ihnen auch geradezu widerspricht. Man könnte nämlich seine Auffassung vielleicht billigen, wenn es bloss hiesse: *οὐδέν μοι προςέθεντο*. Dann könnte man die Worte vielleicht nicht mit Unrecht so verstehen, dass Paulus damit sagen wollte: sie vermochten mir keinen Zusatz aufzudringen, so sehr sie es auch wollten. Nun lesen wir aber *οὐδέν μοι προςανέθεντο*. Das kann nach Analogie des obigen *ἀνεθέμην αὐτοῖς* (cf. auch *οὐ προςανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι* 1, 16) nur den Sinn haben, dass sie ihm gar keinen Zusatz zur Annahme vorlegten, nicht einmal durch Vorlegung von Zusätzen sein Evangelium zu verändern versuchten. Demnach war allerdings auch nach Pauli eigener Darstellung das vollkommenste Einverständniss zwischen ihm und den ältern Aposteln: sie können sich ebensowenig an dem Versuche der falschen Brüder, den Titus zur Beschneidung zu zwingen, betheiligt haben, als sie nach der Apostelgeschichte auf deren Seite stehen. Auch nach dem Galaterbrief ist also von einem „Conflict" des paulinischen Christenthums mit

dem der *δοκοῦντες* nicht die Spur vorhanden: *ἀλλὰ τοὐναντίον, ἰδόντες, ὅτι πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας, καθὼς Πέτρος τῆς περιτομῆς, καὶ γνόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι, Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης, οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι, δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρνάβᾳ κοινωνίας, ἵνα ἡμεῖς μὲν εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν* (2, 7. 9). Einen Bruderbund also schloss Paulus mit den Uraposteln, nicht aber ein „äusserliches Concordat". Denn jene *κοινωνία* ist nicht „zugleich eine Trennung" zwischen „einem eigenen Evangelium der Vorhaut und einem eigenen der Beschneidung" (Baur 1849. p. 468), eine Anerkennung des *εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας*, zu welcher die ältern Apostel nur durch die nicht abzuleugnende, vollendete Thatsache eines selbstständigen, vom Judenthum unabhängigen Heidenchristenthums gezwungen wurden, sondern eine bei ihnen auf der Ueberzeugung von der Unverbindlichkeit des mosaischen Gesetzes für die Heidenchristen beruhende Gemeinschaft der Bruderliebe. Was für Männer wären auch Paulus und die ältern Apostel gewesen, wenn wir mit Baur eine „principielle Verschiedenheit" ihrer Grundsätze bei ihnen voraussetzen wollten? Paulus hätte den Leuten, deren Lehre er als eine „Verkehrung des Evangeliums" verflucht (Gal. 1, 7—9), *δεξιὰς κοινωνίας* geben sollen? Und die Apostel hätten dies paulinische Christenthum, welches ihnen doch ebenso, wie dem Paulus die Lehre der galatischen Irrlehrer, als ein *ἕτερον εὐαγγέλιον* erscheinen musste, nicht „wie sie ihren Grundsätzen zufolge eigentlich hätten thun sollen" (das gesteht Baur selbst zu), mit allen Kräften bestreiten, sondern gezwungen durch „die Macht der Umstände", sich „passiv" und „indifferent" gegen dasselbe verhalten, es ignoriren sollen? Das wäre nicht eine „Halbheit der Ansicht und Ueberzeugung", wie Baur selbst nicht umhin kann, ihnen beizumessen, sondern eine unverantwortliche feige Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit gewesen, welche mit dem erhabenen Muthe, den ein Petrus nach act. 3—5 vor dem Richterstuhl

seiner Feinde bewies, schlechthin unvereinbar sein würde. Dass die älteren Apostel es nicht selbst für ihre Pflicht hielten, auch an der Bekehrung der Heiden zu arbeiten, wie Baur es, ihre Harmonie mit Paulus angenommen, von ihnen verlangt, setzt nicht voraus, sie hätten seinen Grundsätzen nicht beigestimmt. Sie konnten dabei noch immer, wie Neander p. 211 mit Recht bemerkt, „als einen ihnen von Gott durch die geschichtliche Entwicklung angewiesenen Beruf den allein betrachten, für die Juden einen Uebergangspunct zum Evangelium zu bilden, gleichwie es Paulus als den ihm zugewiesenen Beruf betrachtete, Apostel der Heiden zu sein“. Wenn Baur es aber endlich bei unserer Voraussetzung unerklärlich findet, dass Paulus sich überhaupt noch von Antiochien nach Jerusalem begeben, um mit den Aposteln über die Beschneidung der Heidenchristen zu verhandeln, wenn er doch im Voraus wissen konnte, dass sie dem Ansinnen der von Jerusalem gekommenen Judenchristen fremd seien, so ist darauf zu antworten, dass dies deshalb nothwendig war, weil letztere eben aus Jerusalem hergekommen waren und sich auf die Auctorität der Urapostel (fälschlicher Weise, cf. act. 15, 1. 24) berufen hatten, weil ihm auch natürlich viel daran liegen musste, eine öffentliche Anerkennung der Einstimmigkeit der Apostel zu erlangen.

Auch die Darstellung, die Paulus Gal. 2, 11ff. von dem Auftritt gibt, den er zu Antiochien mit Petrus hatte, obgleich dieselbe gerade von Baur und seinen Nachfolgern zu dem Nachweis benutzt wird, was für eine grosse „Kluft“ beide von einander getrennt habe, kann unsere Ansicht von dem zwischen ihnen herrschenden Einverständniss nicht im Geringsten erschüttern. Petrus ass zu Antiochien anfangs mit den Heidenchristen zusammen. Dies Factum genügt, um zu beweisen, dass er die Stellung, welche ihm die Apostelgeschichte auf dem Apostelconvent gibt, wirklich einnahm. Denn damit erkannte er die Berechtigung der Heidenchristen zu einer nicht jüdischen Lebensart, wie sie ihnen

auf jenem Convent war zugesprochen worden, auf das Vollständigste an und erklärte sie selbst, ganz so, wie in seiner Rede zu Jerusalem (15, 8. 9), für vollkommen gleichberechtigte christliche Brüder. Er ging sogar offenbar über die Absicht der jerusalemischen Beschlüsse hinaus. Es war damals nämlich stillschweigend, als selbstverständlich angenommen worden, dass die Judenchristen das mosaische Gesetz beobachten sollten, wie sie es denn auch nach der Darstellung der Acta (cf. 21, 20) stets thaten. Wenn nun Petrus in Antiochien *ἐθνικῶς* lebte *καὶ οὐκ Ἰουδαϊκῶς* (Gal. 2, 14), so übertrat er damit den jerusalemischen Usus und bekundete dadurch eine Ansicht vom mosaischen Gesetz, wie er sie ähnlich zu Jerusalem ausgesprochen hatte, wo er die Beobachtung desselben für ein Joch erklärte, das weder ihre Väter noch sie selbst hätten tragen können. Nun glauben aber Baur und seine Nachfolger aus dem späteren Benehmen Petri zu Antiochien schliessen zu müssen, dass seine anfangs bewiesenen Gesinnungen nicht seine rechte, eigentliche Ueberzeugung gewesen seien. Als nämlich *τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου* dorthin kamen, *ὑπέστελλε καὶ ἀφώριζεν ἑαυτόν, φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς· καὶ συνυπεκρίθησαν αὐτῷ καὶ οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι, ὥστε καὶ Βαρνάβας συναπήχθη αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει* (Gal. 2, 12. 13). Konnte Paulus deutlicher sprechen? Er nennt das Benehmen des Petrus und der übrigen Judenchristen eine *ὑπόκρισις* *) und sagt, er sei ihm entgegengetreten, *ὅτι*

*) Wenn Schwegler (I. pag. 129 Anm. 1) behauptet, Paulus bezeichne „zunächst nur das Benehmen der antiochenischen Judenchristen als *ὑπόκρισις*“, und es für „Willkür“ hält, „das vorangesetzte *σύν* so zu pressen, dass daraus in Beziehung auf die dogmatische Richtung des Petrus geschichtliche Folgerungen abgeleitet werden könnten“, da die Worte *συνυπεκρίθησαν αὐτῷ* „genau genommen nur heissen: auch die übrigen Judenchristen waren feig und heuchlerisch, mitzumachen“ — so ist das eine durchaus unlogische, geradezu falsche und Sinn verdrehende Auslegung der gar nicht misszuverstehenden Worte. Denn dadurch, dass Paulus von den Judenchristen sagt: *συνυπεκρίθησαν αὐτῷ*, bezeichnet er offenbar „zunächst“ das Benehmen des Petrus als eine *ὑπόκρισις*

κατεγνωσμένος ἦν, d. h. weil er überführt gewesen sei, wider die Wahrheit seiner eigenen, durch sein früheres Benehmen bekundeten, inneren Ueberzeugung gehandelt zu haben. Kann demnach noch ein Zweifel darüber Statt finden, was Petri wahre Ueberzeugung war? Baur behauptet freilich (pag. 130 Anm.), Paulus habe nur „vorausgesetzt, es sei eine blosse ὑπόκρισις gewesen, dass er seine wahre Ansicht aus Furcht vor den Judenchristen verleugnete". Aber was für ein Recht hat er dazu, den Paulus hier des Irrthums zu beschuldigen? Schwegler (I. pag. 128) und neuerdings Ritschl (Entstehung der altkatholischen Kirche pag. 127 ff.) legen ein besonderes Gewicht darauf, dass die Worte ὑπέστελλε καὶ ἀφώριζεν ἑαυτόν „nicht eine einzelne momentane Handlung, sondern ein fortgesetztes Verhalten" bezeichnen, und Ritschl besonders glaubt aus dem Vorwurf, den Paulus dem Petrus macht: εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἐθνικῶς ζῇς καὶ οὐκ Ἰουδαϊκῶς, πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις Ἰουδαΐζειν; schliessen zu können, „dass Petrus nicht bloss indirect durch sein Beispiel die Freiheit der Heidenchristen verletzt, sondern in Uebereinstimmung mit den Gesandten des Jacobus bestimmte Forderungen an sie gestellt": er könne also nicht aus Heuchelei, aus „Verleugnung einer klaren Ueberzeugung" so gehandelt haben. Allerdings deuten jene Imperfecta an, dass Petrus seine Heuchelei eine Zeit lang fortsetzte, aber der Aorist συνυπεκρίθησαν αὐτῷ sagt uns ebenso deutlich, dass seine Heuchelei nur eine bestimmte Zeit dauerte, so lange nämlich, bis Paulus ihm entgegen trat. Wie nun aber der Umstand, dass sein Verhalten nicht ganz momentan war, mit dem Urtheil Pauli, dass er aus Heuchelei gehandelt, im Wider-

und erst auf Grundlage dieses Gedankens das Benehmen der ersteren als ein συνυποκριθῆναι. Nichts steht also fester, als dass Paulus das Verhalten des Petrus eine ὑπόκρισις, eine Verleugnung seiner eigenen besseren Ueberzeugung nennt, und dass die „Willkür" auf Schwegler's Seite ist, der auch, so viel mir bekannt, mit seiner monströsen Auslegung ganz isolirt dasteht.

spruch stehen soll, das ist wahrlich nicht zu begreifen. Als ob die Verleugnung einer besseren Ueberzeugung aus Menschenfurcht nicht andauernd sein könnte! Zudem nahm sie ja auch, wie aus der ganzen Darstellung des Galaterbriefs hervorgeht, durch Pauli Vorwürfe ein Ende. Zu der Annahme aber, dass Petrus durch seine Handlungsweise einen mehr als indirecten Zwang auf die Heidenchristen ausgeübt, haben wir durchaus keine Berechtigung. Die Sache verhält sich so: Wenn Petrus auf jüdische Weise lebte, so mussten die Heidenchristen, wenn sie fortan mit ihm verkehren wollten, natürlich dieselbe Lebensweise annehmen. Insofern zwang er sie, zu judaisiren. Das war aber nicht mehr als ein indirecter Zwang. Denn wenn sie mit Petrus keinen Umgang pflegen wollten, so brauchten sie eben die jüdische Sitte nicht zu befolgen. Aber selbst diesem indirecten Zwang musste sich Paulus opponiren. Denn Petrus hatte zwar nach der jerusalemischen Uebereinkunft als Judenapostel das Recht, die jüdischen Gesetze zu beobachten. Aber dadurch, dass er sie anfangs nicht befolgte, hatte er die Ueberzeugung von der Unverbindlichkeit derselben ausgesprochen. Indem er sie nun wieder beobachtete, musste es natürlich den Schein gewinnen, als ob er ihre Annahme für nothwendig hielte, für Etwas, dem sich auch die Heidenchristen nicht entziehen könnten. Das konnte Paulus aber nimmermehr gelten lassen. Selbst von dem Standpunct des Apostelconvents aus hatte er das Recht, dem Petrus entgegen zu treten. Denn indem man dort die Unverbindlichkeit des mosaischen Gesetzes für die Heidenchristen zugab, hatte man zugleich die relative Gültigkeit desselben überhaupt ausgesprochen. Und wenn man auch die Beobachtung desselben für die Judenchristen beibehielt, so konnte man dieselbe doch nicht als zur Seligkeit nothwendig betrachten: es verstand sich von selbst, dass man, wo es nur auf Kosten der Gemeinschaft mit den heidenchristlichen Brüdern getragen werden konnte, das Joch des Gesetzes abwerfen durfte (cf. 15, 10). Petrus war also in

seinem anfänglichen Benehmen in der heidenchristlichen antiochenischen Gemeinde ganz consequent mit dem Geiste des Apostelconvents, wenn er auch formell über dessen Bestimmungen hinaus ging. Dann hatte aber Paulus um so eher volles Recht, ihm entgegen zu treten und ihm, wenn er auch auf die Heidenchristen nur einen indirecten Zwang ausübte, seine eigene früher bekundete bessere Ueberzeugung, die er durch sein späteres Benehmen verleugnet hatte, tadelnd vorzuhalten. Wir glauben uns demnach keineswegs mit Ritschl „berechtigt, mit Rücksicht darauf, dass Paulus in dieser Angelegenheit als Partei anzusehen sei, sein Urtheil über das Motiv des Petrus nicht als einfache historische Thatsache hinzunehmen" (p. 131). Wie hätte auch Paulus den galatischen Anhängern des Petrus gegenüber von diesem als einem Heuchler sprechen dürfen, wenn er nicht wirklich aus Heuchelei gehandelt hätte? Würden sie ihn nicht alsbald eines Bessern belehrt haben? Ja wie hätte er unter Voraussetzung einer principiellen Verschiedenheit seiner Ansichten von denen der Urapostel vernünftiger Weise nur überhaupt auf den Gedanken kommen können, dass Petrus damals aus Heuchelei, mit Verleugnung seiner eigenen wahren Ueberzeugung handelte? Die Möglichkeit einer solchen Erscheinung, wie sie Petrus hier bietet, ist schon oft psychologisch erwiesen worden. Die *τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου* standen formell im Recht, als sie ihn aufforderten, die mosaischen Speisegesetze zu beobachten. Trotzdem hätte er ihnen in der heidenchristlichen Gemeinde mit dem Beweise des Geistes und der Kraft entgegen treten sollen. Aber er fürchtet einen Streit mit diesen Eiferern für das Gesetz, und anstatt seine Ueberzeugung muthig zu vertheidigen, leistet er ihrem Ansinnen Folge und gibt sich dadurch den Schein, als habe er die Grundsätze, die er anfangs durch die That bezeugt hatte, nun als falsch aufgegeben. Man kann bei Erwägung der Umstände in der That durchaus nicht behaupten, dass eine solche Handlungsweise von Seiten des Petrus „unbegreiflich" sei: es

war eben wieder einmal der Geist der falschen Menschengefälligkeit, der Menschenfurcht über ihn gekommen, in dessen Knechtschaft er einstens seinen Herrn verleugnet hatte. Handelte Petrus aber in Antiochien wirklich aus Heuchelei, hielt Paulus ihm wirklich nur seine innere Ueberzeugung vor, so folgt aus ihrem Streit, dass nicht nur kein „schroffer Gegensatz" und „principielle Verschiedenheit" der Ansichten, sondern vielmehr im Grunde das vollkommenste Einverständniss zwischen beiden Aposteln Statt fand. In der ganzen Darstellung des Galaterbriefs ist auch nicht die Spur von dem „verhaltenen Groll" und der „innerlichen Gereiztheit" zu sehen, womit Schwegler (I. p. 157) den Paulus gegen seine älteren Mitapostel erfüllt glaubt. Dem einzigen Ausdruck, der Anstoss bieten könnte: *ὁποῖοί ποτε ἦσαν, οὐδέν μοι διαφέρει* (Gal. 2, 6), nimmt der Apostel selbst allen Schein von „wegwerfender Geringschätzung" durch den Zusatz *πρόςωπον θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει,* wodurch er das, was ihn nicht kümmere, für etwas rein Aeusserliches erklärt, welches nur vor Menschen, nicht aber vor Gott in Betracht komme *).

*) Dass die Apostelgeschichte von dem antiochenischen Vorfall Nichts erzählt, lässt nicht im Geringsten, wie die neueren Critiker behaupten, auf eine nicht geschichtliche, conciliatorische Tendenz des Verfassers schliessen. Zugegeben auch, sein Stillschweigen über diesen Punct sei ein „absichtliches", wie das von einem Begleiter des Apostels wohl mit Recht angenommen wird, ist es nicht ganz natürlich wegen der rein persönlichen Beschaffenheit dieses Streites? Wozu hätte er in einer allgemeinen Geschichte der Ausbreitung und Entwicklung der christlichen Kirche erwähnt werden sollen, zumal da doch Petri Verhalten seiner eigenen Ueberzeugung entgegen war, auch nicht andauerte, sondern nach Pauli energischem Auftreten sofort aufhörte, also durchaus keinen Einfluss auf die Stellung der Heidenchristen zum mosaischen Gesetz ausübte? Nach dem Apostelconvent, auf welchem dies Verhältniss festgestellt und bestimmt worden war, hatte der Streit der beiden Apostel in Antiochien kein geschichtliches Interesse mehr für unsern Schriftsteller. Aber er berichtet doch das Zerwürfniss mit Barnabas: scheint er da nicht „geflissentlich das Unbedeutendere hervorzuheben, um jenen bedeutenderen Zusammenstoss beider Apostel dahinter vergessen zu lassen"? Als ob er unter Voraussetzung eines solchen Zwecks nicht besser auch von jenem

Wir haben somit nachgewiesen, dass in dem Hauptpuncte, worin nach dem Urtheil der neueren Kritik die

Zerwürfniss geschwiegen hätte! Es ist in der That eine sehr curiose Meinung, dass ein Schriftsteller durch die Erwähnung des einen Streits die Erinnerung an den andern habe vermeiden wollen! Jedem Unbefangenen muss die Nachricht von der Entzweiung des Paulus mit jenem „ausgezeichneten und verdienten Mann der Urgemeinde", auf dessen frühere Freundschaft mit dem Apostel die Tendenzkritiker zu ihrem Nachweis des apologetischen oder conciliatorischen Zwecks der Apostelgeschichte so sehr viel Gewicht legen, es ganz klar und unzweifelhaft machen, dass dem Verfasser eine solche Tendenz ganz ferne liegt. Jene Nachricht hat offenbar einen rein historischen Zweck: es musste angegeben werden, wie es gekommen, dass Paulus auf seiner zweiten Missionsreise einen anderen Begleiter, als auf der ersten, mitnahm. Wenn übrigens Baur p. 129 behauptet, der Zwist mit Barnabas sei nur „angeblich" aus der act. 15, 38 angeführten Veranlassung entstanden, da doch nach Gal. 2, 13 vorauszusetzen sei, die „Hauptveranlassung des Streits" habe in etwas ganz Anderem, als in ihren verschiedenen Ansichten über die Person des Marcus gelegen, so ist das gewiss mit Recht willkürlich zu nennen. — Mit dem Schweigen über den Streit des Paulus und Petrus und der ungeschichtlichen Motivirung des anderen soll es endlich auch zusammenhängen, dass der Verfasser „es nicht gewagt hat, den in dieselben Ereignisse verflochtenen Namen des Titus auch nur einmal unter den Freunden und Begleitern des Apostels zu nennen, dagegen um so mehr den beschnittenen Timotheus namhaft macht" (Baur p. 129). Ueber die Notiz von der Beschneidung des Timotheus haben wir schon p. 272 f. gesprochen. Die sonstige, gar nicht häufige Erwähnung seines Namens ist, da er seit seinem ersten Zusammentreffen mit Paulus meist sein Reisebegleiter war, ganz natürlich und offenbar nichts weniger als tendenziös. Was aber Titus betrifft, so kann man es gewiss nicht auffallend finden, dass er unter den Heidenchristen, mit welchen Paulus und Barnabas von Antiochien nach Jerusalem reisten (denn solche waren die τινὲς ἄλλοι act. 15, 2), nicht besonders namhaft gemacht wird. Dass aber später nicht von seinen Beziehungen zu der corinthischen Gemeinde, die wir aus den Briefen Pauli an die Corinther kennen, die Rede ist, rührt einfach daher, dass er während des ersten Aufenthalts des Apostels in Corinth nicht in der Gesellschaft desselben, also nur an der späteren Entwicklung dieser Gemeinde betheiligt war. Da unser Schriftsteller nämlich immer nur die Gründung, nicht die weitere Entwicklung der einzelnen Gemeinden ausführlicher beschreibt, also auch nur über jene erste Wirksamkeit des Apostels in Corinth Genaueres mittheilt, seinen zweiten dortigen Aufenthalt dagegen nur kurz erwähnt und die dritte corinthische Reise sogar gänzlich mit Stillschweigen übergeht, so ist es wirklich nicht zu verwundern, dass er den Namen des Titus, der in der späteren Zeit

Apostelgeschichte mit der eigenen Darstellung des Apostels Paulus in Widerspruch stehen sollte, in der Zeichnung der auf dem Apostelconvent auftretenden Parteien, besonders in der Darstellung des Standpunctes der älteren Apostel und ihres Verhältnisses zu Paulus selbst, nicht der geringste Widerspruch, sondern vielmehr vollkommene Uebereinstimmung herrscht: den *παρεισάκτοις ψευδαδέλφοις* des Galaterbriefs entsprechen die jerusalemischen Judenchristen in Antiochien und die gläubigen Pharisäer zu Jerusalem, die älteren Apostel aber, besonders Petrus, sind in der Anerkennung eines vom mosaischen Gesetz befreiten Heidenchristenthums und einer bloss relativen Gültigkeit des Gesetzes mit Paulus so einverstanden, dass sie nicht einmal den Versuch machen, an seinem Evangelium etwas zu verändern, und ihn selbst durch feierlichen Handschlag als Heidenapostel anerkennen. Die Apostelgeschichte verdient also auch in diesem Hauptpuncte nichts weniger als den Vorwurf einer „absichtlichen Abweichung von der geschichtlichen Wahrheit".

Es kommt nun noch darauf an, den dritten der oben angegebenen Puncte, das Ergebniss der jerusalemischen Verhandlungen, in genauere Erwägung zu ziehen. Nach act. 15 beschliesst man dem Antrage des Jacobus gemäss, den Heidenchristen nur die Enthaltung vom Götzenopferfleisch, vom Blut, vom Erstickten und von der *πορνεία* anzuempfehlen, und thut diesen Beschluss den Gemeinden von Antiochien, Syrien und Cilicien durch ein Schreiben kund. Nach Baur (p. 131 ff.) steht das nun „gleichfalls in einem sehr auffallenden Widerspruch mit der eigenen Erklärung des Apostels". Indem er nämlich erwartet, dass Paulus im Galaterbrief „eine so wichtige Beschlussnahme nicht unerwähnt" werde gelassen haben, findet er

den Verkehr des Apostels mit dieser Gemeinde vermittelte, nirgends erwähnt: er hatte eben nirgends eine besondere Veranlassung, ihn zu nennen.

nicht nur nicht die geringste Andeutung darüber, sondern vielmehr in dem Ausdruck *μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν* (Gal. 2, 10) „die bestimmteste Versicherung des Gegentheils“. Dagegen ist aber zu bemerken, dass dieser Satz sich offenbar nur an das unmittelbar vorhergehende *δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρνάβᾳ κοινωνίας, ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν* anschliesst und die in diesen Worten ausgedrückte Gebietstrennung und gegenseitige Ausschliessung so modificirt, dass Paulus doch für die palästinensischen Armen Sorge tragen möge. Der Satz bezieht sich also nicht auf das besonders in *ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προςανέθεντο* ausgesprochene Resultat der jerusalemischen Verhandlungen, so dass er dasselbe näher bestimmte, kann daher auch nicht das Vorhandensein anderer, ausserdem noch getroffener Bestimmungen ausschliessen. Nur dem letzteren Ausdrucke *ἐμοὶ . . . οὐδὲν προςανέθεντο* könnte man vielleicht eine das Aposteldecret ausschliessende Kraft beilegen zu müssen glauben. Darauf können wir uns hier nicht wohl berufen, dass der Apostel in diesem ganzen Abschnitt nicht von der öffentlichen Versammlung, von der jenes Decret ausging, spreche, sondern von den Privatverhandlungen mit den älteren Aposteln, die ihm in denselben vielleicht keine derartigen Zumuthungen gemacht hätten. Denn abgesehen davon, dass, wie Zeller 1849. p. 444 bemerkt, eine solche Differenz zwischen dem von den Säulenaposteln privatim und dem von ihnen öffentlich Zugestandenen unwahrscheinlich, ja „undenkbar“ sein würde, hätte Paulus jene Bestimmungen, wenn sie wirklich eine *προςανάθεσις* zu seinem Evangelium gewesen wären, schon deshalb erwähnen müssen, weil sie, wenn auch erst später in der öffentlichen Verhandlung, doch jedenfalls von den *δοκοῦντες* gebilligt worden waren, wie der darauf bezügliche Antrag ja von Jacobus selbst der Gemeinde zur Beschlussnahme vorgelegt wird. Auch kann man nicht wohl das vorangestellte *ἐμοί* so stark betonen, dass man mit Lechler (p. 258) sagt, dem Paulus selbst sei „ausser der

Fürsorge für die Armen in Jerusalem Nichts als Pflicht auferlegt" worden: denn jene Satzungen hätten nicht den Apostel selbst, sondern die heidenchristlichen Gemeinden betroffen. Denn Zeller bemerkt dagegen mit Recht p. 443: „dem Apostel wurde doch die Pflicht auferlegt, sich in seiner Missionsthätigkeit an eben diese Satzungen zu halten, und nach 16, 4 kam er eben dieser Pflicht nach". Darauf vielmehr müssen wir Gewicht legen, dass dem Paulus durch diese Verpflichtung Nichts auferlegt wurde, was seinen Grundsätzen nicht gemäss war, was er ohne diesen Zwang, aus freien Stücken nicht gethan haben würde, dass man damit wirklich keine *προςανάθεσις* zu seinem Evangelium machte. Wir behaupten, dass das Aposteldecret ganz in demselben Geiste gegeben worden ist, mit welchem Paulus in seinen Briefen die darin auferlegten Dinge behandelte. Sein Urtheil über die *πορνεία* 1. Cor. 5 kann hier nicht wohl in Betracht kommen, weil er dort von einer andern, als der im Aposteldecret verbotenen *πορνεία* spricht. Um so wichtiger ist das, was er 1. Cor. 8 über die *εἰδωλόθυτα* sagt. Da räth er nämlich den Genuss derselben dringend ab. Niemand kann leugnen, dass der Apostel damit im Resultat mit den jerusalemischen Anordnungen auf dasselbe hinauskommt; man glaubt nur, diese seien aus einem andern Princip hervorgegangen, als das war, wodurch Paulus sich leiten liess. Dieser erklärt nämlich den Genuss des Götzenopferfleisches für etwas an sich nicht Unerlaubtes, und räth ihn nur darum ab, weil das Gewissen der schwachen Brüder dadurch beschwert werden könnte. Ist dies derselbe Standpunct, auf dem die *δοκοῦντες* bei Erlass jenes Decretes standen? Wir behaupten: ja. Die vier Bestimmungen werden zwar act. 15, 28 als *τὰ ἐπάναγκες* bezeichnet. Von welcher Nothwendigkeit hier aber die Rede ist, geht aus den Worten, womit Jacobus seinen Antrag motivirt, deutlich genug hervor. Wir können nämlich die Worte *Μωϋσῆς γὰρ ἐκ γενεῶν ἀρχαίων κατὰ πόλιν τοὺς κηρύσσοντας αὐτὸν ἔχει, ἐν ταῖς συναγω-*

γαῖς κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκόμενος (act. 15, 21) nicht mit Neander, Schneckenburger und Zeller als „einen auf Beruhigung der Judenchristen bei der den Heidenchristen zugestandenen Freiheit vom mosaischen Gesetz berechneten Zusatz“ auffassen, wodurch ihnen die Beobachtung des Gesetzes nach wie vor zugesichert würde: denn um die Judenchristen handelt es sich in der ganzen Rede des Jacobus gar nicht; wir verstehen vielmehr jene Worte mit Olshausen und Meyer in der natürlichen Weise, dass Jacobus darin die Auferlegung der vier Gebote durch die Rücksicht motivirt, welche die Heidenchristen auf die seit langen Zeiten in allen Städten ihres Gebietes wohnenden Anhänger des mosaischen Gesetzes, sowohl auf die noch für das Christenthum zu gewinnenden Juden, als auch auf die noch das mosaische Gesetz beobachtenden Judenchristen, nehmen müssten: eine Rücksicht, welche freilich in rein heidenchristlichen Gemeinden nicht nöthig wäre*). Aus dieser

*) Baur bemerkt p. 119f. Anm. gegen diese Auffassung, man begreife dabei nicht, „warum gerade von γενεαὶ ἀρχαῖαι und von den Sabbathvorlesungen in den Synagogen die Rede sei“. Aber dadurch, dass die Verbreitung der Juden κατὰ πόλιν als schon seit γενεαῖς ἀρχαίαις stattgefunden bezeichnet wird, tritt die Allgemeinheit und Wichtigkeit derselben um so entschiedener hervor; die Sabbathvorlesungen werden aber darum erwähnt, um darauf hinzuweisen, dass das mosaische Gesetz den Juden und Judenchristen stets vorgehalten werde, so dass sie es nie aus den Augen und Herzen verlieren könnten, an der Nichtbeobachtung desselben von Seiten der Heidenchristen also immer Anstoss nehmen müssten. Am allerwenigsten scheint mir die Erklärung zu passen, die Baur für die „einzig richtige“ erklärt, wonach „die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit, von den Heiden nicht die Beschneidung, sondern nur die Befolgung der genannten Gebote zu verlangen“, durch die thatsächliche Erscheinung motivirt werden soll, dass, obgleich das Gesetz schon seit langen Zeiten in den Synagogen, wohin ja auch die heidnischen Proselyten kämen, vorgelesen worden sei, sich dennoch nur Wenige gefunden hätten, die sich zur Annahme dieses Gesetzes bequemten, so dass es klar sei, es werde zu einer solchen Annahme von Seiten der Heiden niemals kommen. Diese Erklärung scheint mir deshalb verworfen werden zu müssen, weil davon, was nach ihr die Hauptsache ist, dass die heidnischen Proselyten das mosaische Gesetz mit so schlechtem Erfolg in den Synagogen hörten, in dem Text nicht das Geringste angedeutet ist;

Motivirung folgt offenbar, dass die vier Gebote nicht als etwas absolut Nothwendiges (als solches hätte sie Paulus nicht anerkennen können) hingestellt, sondern nach dem Princip der christlichen Weisheit und Liebe auferlegt wurden, welche die principielle Befreiung der Heidenchristen vom mosaischen Gesetz zwar anerkannte, aber den zu gewinnenden Juden und den strengeren Judenchristen gegenüber kein Aergerniss geben wollte und die Apostel, wie Luther sagt, „nicht so zänkisch" sein liess, „dass sie sich um eines geringen Dings willen geschlagen haben, so es doch ohne Schaden ist". Dass ist nun aber gerade dasselbe Princip, nach welchem Paulus in seinem Briefe an die Corinther verfährt.

Ritschl meint freilich p. 117, in der Verpflichtung der Heidenchristen, in jenen vier Puncten sich der jüdischen Sitte zu accommodiren, liege nichts Anderes, als „die Behauptung eines Vorrechtes des jüdischen Volkes innerhalb des Christenthums", denn jene Puncte seien „nicht etwa gleichgültige Züge der jüdischen Sitte, sondern die Bedingungen, unter denen die Israeliten die Proselyten des Thores unter sich aufnahmen". Letzteres ist freilich, auch in Bezug auf die *πορνεία*, über deren Auffassung man bisher noch nicht einig war, nicht zu leugnen. Aber folgt daraus, dass sich die Judenchristen darum als in demselben Verhältniss zu den Heidenchristen stehend gedacht, in welchem die Juden zu den Proselyten standen? Als ob gleiche Bestimmungen nur auf gleiche Verhältnisse angewandt werden könnten! „Wäre es eine reine Uebertragung der den Proselyten des Thores auferlegten Gebote gewesen, so würde man doch wohl an die Heidenchristen, unter welchen sich manche ehemalige Proselyten befanden, nur die Aufforderung erlassen haben, dass Alle den Verordnungen sich un-

weil es sich damals in Jerusalem auch nicht um die Proselyten, die erst Christen werden sollten, sondern um die schon vorhandenen Heidenchristen handelte.

terziehen sollten, die bisher schon von den Proselyten des Thores beobachtet worden wären" (Neander p. 221 Anm.). Und warum wären ihnen dann nicht alle sieben noachischen Gebote, sondern nur vier derselben auferlegt worden? Schon dieser Eine Umstand beweist, dass keine Gleichstellung beider Verhältnisse Statt fand. An sich ist aber in der Verpflichtung der Heidenchristen, sich in einigen Puncten der jüdischen Sitte zu accommodiren, gewiss nicht „die Behauptung eines Vorrechts des jüdischen Volks innerhalb des Christenthums" ausgesprochen. Oder hatten etwa die schwachen Brüder, um deren Gewissen willen Paulus den Corinthern rieth, sich des Götzenopferfleisches zu enthalten, ein „Vorrecht" vor den letzteren? Jene vier Gebote begründen sich daher nicht „auf den bis auf einen bestimmten Grad unantastbaren, absolut religiösen Character des mosaischen Gesetzes" (Ritschl), den auch die Heidenchristen nicht verletzen durften, sondern auf das Princip der freien christlichen Liebe und Toleranz, womit ihnen die älteren Apostel, unbeschadet der Anerkennung, dass das mosaische Gesetz für die Heidenchristen unverbindlich sei, jene Gebote darum auferlegten, weil die das Gesetz beobachtenden Juden und Judenchristen an der Nichtbefolgung derselben allzu grossen Anstoss genommen haben würden.

Freilich glauben die neueren Kritiker den Säulenaposteln, besonders dem Jacobus, so freie Ansichten über das Gesetz nicht zutrauen zu dürfen. „Wenn ein Jacobus selbst", sagt Zeller 1849. p. 439, „von der Unverbindlichkeit des mosaischen Gesetzes für die Heidenchristen so überzeugt war und diese Ueberzeugung offen und entschieden geltend machte, so ist es ganz unbegreiflich, wie eben dieser mit Paulus so einstimmige, gegen die Freiheit der Heidenchristen so tolerante Mann die höchste Auctorität einer Partei sein konnte, welche eben dieser Freiheit aller Orten auf's Eifrigste entgegentrat". Diese Argumentation ruht aber auf ganz falschen Voraussetzungen. Gesetzt auch, die *τινὲς κατελθόντες ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας*, welche die antiochenischen

Heidenchristen zur Beschneidung zwingen wollten (15, 1), hätten sich eine officielle Mission beigelegt, sie werden ja eben von der jerusalemischen Gemeinde und ihren Häuptern desavouirt (cf. 15, 24: *τινὲς ἐξ ἡμῶν . . . οἷς οὐ διεστειλάμεθα*). Und warum sollen wir das nicht glauben? Die Existenz einer aus gläubigen Pharisäern bestehenden Partei zu Jerusalem, welche dasselbe Ansinnen an die Heidenchristen stellte (15, 5), lässt doch keinen sicheren Schluss auf die Gesinnungen der ganzen Gemeinde oder gar der Säulenapostel zu. Die einzige Stütze der Ansicht, welche die letzteren im beschränktesten jüdischen Particularismus befangen sein lässt, sind die *τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου* Gal. 2, 12. Nach Schwegler sollen diese „noch immer an den Vorstellungen und Forderungen des herbsten engherzigen Judaismus hängen“ (I. p. 118). Aber was thun sie denn in Antiochien anders, als dass sie den Petrus und andere Judenchristen zur Beobachtung der mosaischen Speisegesetze bewegen? Und darin hatten sie, wie oben bemerkt, nach der stillschweigenden Uebereinkunft, die man auf dem Apostelconvent getroffen, formell vollkommen Recht. Dass sie noch mehr von Petrus, oder gar von den Heidenchristen etwas gefordert hätten, was über die Bestimmungen des Aposteldecrets hinausgegangen wäre, davon ist nicht die geringste Spur vorhanden. Man braucht sie nicht einmal für „übermächtige Eiferer“ zu erklären, die sich „unbefugt für Abgeordnete des Jacobus ausgegeben“ hätten; auf diesen fällt doch durch das, was sie thun, kein böses Licht: sie fordern eben nur von den Judenchristen die Beobachtung des mosaischen Gesetzes, und dass Jacobus darin mit ihnen einverstanden war, zugleich aber die Unverbindlichkeit des Gesetzes für die Heidenchristen anerkannte und seinen Vorschlag auf dem Convent nur im Geiste der christlichen Liebe und Toleranz machte, das stimmt sehr wohl zusammen. Kurz, wenn man in Jerusalem den Heidenchristen auftrug, jene vier Gebote zu halten, so handelte man in einem Geiste, mit welchem sich Paulus aus vollem

Herzen eins fühlen, und von dem er sagen konnte: *ἐμοὶ οὐδὲν προσανέθεντο*. Dieser Ausdruck legt also der Annahme der Existenz des Apostelsdecrets nicht das geringste Hinderniss in den Weg.

Aber warum beruft sich Paulus in seinen Anordnungen 1. Cor. 8 nicht auf das Decret? Spricht das nicht entschieden gegen seine Existenz? Baur meint sogar p. 135, in dem Falle, dass dasselbe wirklich bestanden und von Paulus befolgt worden wäre, hätte die Anfrage, welche, wie es scheine, von den Corinthern über die *εἰδωλόθυτα* an ihn gestellt worden sei, gar nicht Statt finden können. Das ist aber gewiss nicht richtig. Wenn der Apostel auch bei seinem ersten Aufenthalt die Enthaltung vom Götzenopferfleisch anbefohlen hatte, so konnte es doch eben nach seiner Abreise Manchen so erscheinen, als ob dieselbe nicht nöthig sei. Aus diesem Factum des Zweifels folgt nicht im Geringsten, dass Paulus jene Gebote nicht „zur Nachachtung übergeben" hätte. Wie hätte er nun aber den Zweiflern damit imponiren und ihre Bedenken dadurch niederschlagen können, dass er ihnen kurz und gut Gehorsam befohlen hätte: es sei nun einmal von jener Versammlung in Jerusalem beschlossen worden, die Heidenchristen sollten sich des Götzenopferfleisches enthalten, und dem habe man sich ohne Weiteres zu fügen! Ihnen gegenüber musste er, wie Neander p. 422 sagt, „das innere Gesetz in den Gemüthern der Gläubigen, das, was der Geist des Evangeliums verlange", geltend machen. Wie sollte uns daher sein Schweigen über jenes Decret zu einem Zweifel an der Existenz desselben berechtigen können? Mehr Anstoss könnte man daran nehmen, dass im Galaterbrief nicht davon die Rede ist. Baur behauptet p. 134, es sei für den Apostel „schlechthin nothwendig" gewesen, jenen Beschluss nicht unerwähnt zu lassen; er habe „davon gar nicht schweigen können, ohne der Wahrheit der Sache und dem Recht, das er gegen seine Gegner geltend zu machen hatte, etwas zu vergeben". Freilich, wenn ihm die *δοκοῦντες* mit jenem

Decret eine προςανάθεσις zu seinem Evangelium gemacht hätten, so hätte er in der Vertheidigung seiner apostolischen Unabhängigkeit den Galatern gegenüber nimmermehr davon schweigen können. Aber es war eben keine προςανάθεσις zu seinem Evangelium, wenn man ihm auftrug, den Heidenchristen die Enthaltung von den genannten vier Dingen anzuempfehlen. 1. Cor. 8, 12. 13 erklärt er es für eine Sünde nicht nur gegen die Brüder, sondern gegen Christus selbst, wenn Jemand das schwache Gewissen seines Bruders durch Essen von Götzenopferfleisch verwunde, und fasst seine Meinung in den Worten zusammen: *διόπερ εἰ βρῶμα σκανδαλίζει τὸν ἀδελφόν μου, οὐ μὴ φάγω κρέα εἰς τὸν αἰῶνα, ἵνα μὴ τὸν ἀδελφόν μου σκανδαλίσω.* Und er sollte es für einen Zusatz zu seinem Evangelium, für eine Veränderung desselben gehalten haben, wenn ihm die δοκοῦντες die Verbreitung jenes Decretes auftrugen? Seinen Grundsätzen gemäss musste er es schon selbst immer, wenigstens dem Geiste nach, in seiner Praxis ausgeführt haben. Wenn aber seine apostolische Würde und die Unabhängigkeit seines Evangeliums durch diesen Auftrag nicht angetastet wurde, so hatte er nicht den geringsten Anlass, sich deswegen bei den Galatern zu entschuldigen und zu vertheidigen. Im Gegentheil, wozu durch Erwähnung desselben vielleicht den Schein erwecken, als ob er sich damit unter die Auctorität der Säulenapostel gebeugt hätte? Mit dem *ἐμοὶ οὐδὲν προςανέθεντο,* das er durchaus der Wahrheit gemäss von sich bezeugen konnte, hatte er genug zu seiner Vertheidigung gesagt. Wenn er also den Beschluss des Apostelconvents nicht ausdrücklich erwähnt, so gibt das nicht das mindeste Recht, die Erzählung der Apostelgeschichte in Zweifel zu ziehen.

Die neuere Kritik beruft sich schliesslich zum Nachweis, dass das Aposteldecret eine unhistorische Fiction sei, auf die Form desselben, als welche mit der eigenen Sprachweise unsers Schriftstellers so auffallend übereinstimme, dass man nicht umhin könne, das Decret als sein Werk anzuer-

kennen. Dass die Form ihm wirklich angehöre, wird der Unbefangene freilich nicht leugnen, besonders, wenn er die merkwürdige Verwandtschaft des Periodenbaus zwischen dem Decret und dem Prolog des Evangeliums erwägt *). Bleek hat daher sicher Unrecht, wenn er darin, dass v. 25 Barnabas vor Paulus genannt wird, ein Zeichen der Authenthie sieht und aus der Grussformel *χαίρειν* (v. 23), welche sich in den neutestamentlichen Briefen nur noch Jac. 1, 1 finde, sogar schliessen zu können glaubt, das Decret sei von Jacobus abgefasst (a. a. O. p. 1037). Denn Barnabas wird gegen die sonstige Gewohnheit des Verfassers in diesen Abschnitten auch 14, 14. 15, 12 vorangestellt, und das *χαίρειν* spricht, weil unser Schriftsteller es auch in dem andern von ihm mitgetheilten Briefe gebraucht (23, 26), eher gegen als für die Authentie. Den Umstand, dass Barnabas und Paulus v. 25. 26 *οἱ ἀγαπητοὶ ἡμῶν, ἄνθρωποι παραδεδωκότες τὰς ψυχὰς αὐτῶν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* genannt werden, dürfte freilich Zeller 1849. p. 453 mit Unrecht gegen die Aechtheit des Decrets geltend machen. Denn warum hätte die jerusalemische Gemeinde in einem Briefe an die antiochenischen Christen von jenen beiden nicht in dieser Weise reden können? In jenen Worten liegt keine „Empfehlung“, deren die Empfänger des Briefes allerdings nicht bedurften, sondern sie sind der Ausdruck der freien Anerkennung und Liebe von Seiten der jerusalemischen Gemeinde, wie er in einem Augenblick, wo Pauli Evangelium, theilweise auch von Jerusalem her, hart angegriffen worden war, sehr wohl am Platze und von guter Wirkung war. Aber so wenig wir darin mit Zeller einen Ausfluss jener Tendenz sehen können, womit der Verfasser in seinem ganzen Werke „nichts Ande-

*) Luc. 1, 1. 3: *ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι . . .*	act. 15, 24. 25: *ἐπειδὴ ἠκούσαμεν, ὅτι τινὲς ἐτάραξαν . . .*
ἔδοξε κἀμοί, παρηκολουθηκότι πᾶσιν ἀκριβῶς . . .	*ἔδοξεν ἡμῖν γενομένοις ὁμοθυμαδόν*
καθεξῆς σοι γράψαι.	*ἄνδρας πέμψαι.*

res, als eine „ἐπιστολὴ συστατική“ für den Apostel schreiben wollte, so liegt darin doch auch kein Zeichen der Authentie. Die Form des Briefes gehört allerdings unserm Schriftsteller an. Aber sollen wir darum den Inhalt desselben angreifen? Es ist ja nicht einmal ausgemacht, ob der Brief ursprünglich in griechischer Sprache abgefasst worden. Im entgegengesetzten Fall musste ihm also der Geschichtschreiber von selbst seine Ausdrucksweise leihen. Die Form würde bedeutend in's Gewicht fallen, wenn man Ursache hätte, über den Inhalt zweifelhaft zu sein, aber wenn wir, wie gezeigt, an diesem keinen Anstoss nehmen können, so würde es willkürlich sein, die Geschichtlichkeit desselben darum, weil ihn der Geschichtschreiber in seine Sprachweise gekleidet, in Zweifel ziehen zu wollen.

Mit der Vertheidigung des Aposteldecrets haben wir den dritten und letzten Angriff, den die neuere Kritik auf Grund des Galaterbriefs auf die Geschichtlichkeit des Apostelconvents macht, zurückgeschlagen. Das Resultat unserer Vergleichung, kurz zusammengefasst, ist folgendes: Paulus schweigt nicht von den in der Apostelgeschichte beschriebenen öffentlichen Verhandlungen, sondern deutet sie verständlich genug an. Er stellt den Gegensatz der zu Jerusalem auftretenden Parteien, insbesondere den religiösen Standpunct der Säulenapostel, speciell des Petrus, ganz so dar, wie die Apostelgeschichte. Und wenn er endlich auch den Beschluss des Apostelconvents nicht erwähnt, so schliesst er seine Existenz durch seine Worte doch nicht aus. Der Galaterbrief ist demnach nichts weniger als der „stummberedte Ankläger“ der Apostelgeschichte. Es finden sich wohl Differenzen zwischen beiden Berichten, aber keine „unauflöslichen Widersprüche“; sie erklären sich leicht und einfach durch die Verschiedenheit des Zwecks, der in beiden Darstellungen verfolgt wird, und dienen daher nur zur gegenseitigen Ergänzung der letzteren.

Es kann nun nicht mehr die Rede davon sein, in dem Apostelconvent mit Schwegler (I. p. 120) „eine auf den

Pragmatismus der Apostelgeschichte zurückzuführende Fiction, die in der Geschichte selbst keinen Halt hat", zu erblicken. Aber lässt nicht vielleicht die Darstellung jenes Factums auf eine besondere Tendenz des Verfassers schliessen? Das ist nicht nur von Baur und seinen Nachfolgern, sondern auch von Schneckenburger, welcher bekanntlich die Geschichtlichkeit des Apostelconvents nicht angriff, auf das Entschiedenste behauptet worden. Nach Zeller erscheint die jerusalemische Gemeinde „als die oberste Kirchenbehörde, vor deren Richterstuhl bedeutende Streitfragen von den heidenchristlichen Gemeinden gebracht, deren Entscheidung selbst von Paulus als allgemeine Kirchengesetze anerkannt werden". Eine solche Stellung habe ihr aber der Apostel nach seinen Grundsätzen unmöglich einräumen können. Ihm habe auch die Aufhebung des mosaischen Gesetzes für die Heiden viel zu fest gestanden, als dass er sich dazu verstehen konnte, sie fremder Entscheidung zu unterwerfen. „Wie konnte er daher den Auftrag annehmen, in Jerusalem anzufragen, ob die Beschneidung zur Seligkeit nothwendig sei, oder nicht" (1849. p. 436)? Man kann sich wirklich nicht genug wundern, wie Zeller dies aus der einfachen, harmlosen Darstellung der Apostelgeschichte hat herauslesen können. Da ist die Sache so unanstössig für Paulus, wie möglich, beschrieben. Als in Antiochien durch die *τινὲς ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας*, welche die Beschneidung der Heidenchristen forderen, Streit entsteht, schicken die dortigen Christen den Paulus und Barnabas nebst einigen Andern zu den Aposteln und Presbytern nach Jerusalem *περὶ τοῦ ζητήματος τούτου*, und diese versammeln sich *ἰδεῖν περὶ τοῦ λόγου τούτου*. Was könnte in dieser Darstellung die apostolische Unabhängigkeit des Paulus irgendwie compromittiren? Dass man sich von Antiochien aus nach Jerusalem wandte, war, wie selbst Schnekkenburger p. 73 zugesteht, „natürlich, weil in gewissem Sinn die Auctorität von Jerusalem in allen Gemeinden anerkannt war, und weil namentlich von dort die Stö-

rungen ausgegangen waren". Die antiochenischen Christen wollten sich durch eigene Gesandten davon überzeugen, wie man dort gesinnet sei, und ob sich die jerusalemischen Eiferer mit Recht auf die Urapostel berufen hätten. Es galt, nicht sowohl die Heidenchristen, als die judenchristlichen Zeloten zu beruhigen, und wie konnte das anders geschehen, als dass man sich eben an die Auctorität, in deren Einverständniss sie zu handeln vorgaben, und an die sie appellirten, wirklich wandte? Davon dass Paulus die Frage über die Beschneidung der Heidenchristen, über die er allerdings eine viel zu feste Ueberzeugung hatte, als dass er sie erst noch als einen streitigen Punct behandeln konnte, dem Ermessen der jerusalemischen Gemeinde und ihrer Häupter anheim gegeben und ihre Entscheidung, auch wenn sie seinem Evangelium zuwider gewesen wäre, anerkannt und befolgt haben würde, ist nicht nur nicht das Geringste angedeutet, sondern vielmehr das Gegentheil nahe genug gelegt. Nach act. 15, 2 sind es nämlich in Antiochien gerade Paulus und Barnabas, die den jerusalemischen Gesetzeseiferern mit Macht entgegentreten, und sie werden offenbar gerade deshalb nach Jerusalem geschickt, um die Freiheit der Heidenchristen, falls sie von dort vielleicht in Anspruch genommen werden sollte, mit kühnem Muthe durchzufechten.

Man findet es aber weiter auffallend und verdächtig, dass Paulus auf dem Apostelconvent „in so ganz untergeordneter Rolle" auftritt (Schneckenburger p. 72). Freilich werden Petri und Jacobi Reden ausführlich mitgetheilt, während es von Paulus und Barnabas heisst, die Menge habe sie erzählen hören *ὅσα ἐποίησεν ὁ θεὸς σημεῖα καὶ τέρατα ἐν τοῖς ἔθνεσι δι᾽ αὐτῶν* (15, 12). Dass unter diesen *σημεῖα καὶ τέρατα* nicht bloss das zu verstehen sei, was wir „Wunder" nennen, auf dessen Erzählung sie sich freilich sehr unpassender Weise beschränkt haben würden, sollte man einem Theologen, wie Zeller, der es 1849. p. 438 „unwahrscheinlich" findet, „dass die Wundererzählungen den

einzigen oder doch den hauptsächlichsten Inhalt der paulinischen Vorträge gebildet haben sollten", nicht besonders zu sagen brauchen. Gemeint ist, dass Paulus und Barnabas verkündeten Alles, was Gott durch sie unter den Heiden gethan (cf. 15, 4). Wie kann man es nun auffallend finden, dass ihre Reden nicht referirt werden? Sollte der Schriftsteller vielleicht das Alles noch einmal erzählen, was er cap. 13. 14 weitläuftig beschrieben hatte? Indem er sie von den Thaten Gottes unter den Heiden reden lässt, legt er ihnen den Beweis des Geistes und der Kraft in den Mund, der mit seiner Hinweisung auf factische Erweisungen der Gnade Gottes auf die judenchristlichen Zeloten den besten Eindruck machen musste. Um die Ueberzeugung der älteren Apostel handelt es sich gar nicht: die sind mit Paulus vollkommen einverstanden und führen die Versammlung zu einem Beschluss, zu dem Paulus von Herzen „Ja" sagen konnte. Wie kann man daher mit einem Schein des Rechts von einer „gänzlich unselbstständigen Rolle" sprechen, die der Apostel zu Jerusalem gespielt, wie kann man nur mit Schwegler I. p. 124 behaupten, er erscheine in der Apostelgeschichte als „Vollstrecker fremder Beschlüsse"*)? Das Aposteldecret ging ebensowohl aus seinem, als der Urapostel Willen hervor, und wenn ihm dasselbe „zur Nachachtung übergeben" wird, so hat er ebensowohl seinen eigenen, als ihren Beschluss auszuführen. Wenn uns daher 16, 4 erzählt wird, Paulus habe auf seiner zweiten Missionsreise den auf der ersten gestifteten Gemeinden die in Jerusalem beschlossenen Gebote zu halten befohlen, so ist diese Notiz weder aus der Tendenz ent-

*) Schwegler spricht II. p. 88 sogar von einem „Verhaltungsbefehl", den sich Paulus in Jerusalem geholt. Doch carrikirt er die Geschichte noch nicht so arg, wie Bruno Bauer, der p. 68 sagt: „Der Paulus des Galaterbriefs zwingt die drei Säulenapostel zur Anerkennung — der Paulus der Apostelgeschichte muss kaum beachtet vor den Schranken des Convents stehen und sich dem Gesammtbeschluss der Gemeinde unbedingt unterwerfen"!

sprungen, ihn als dem Befehl der jerusalemischen Gemeinde gehorsam darzustellen, noch auch aus der zu zeigen, dass er „unter den Heiden nicht eigenmächtig wirkte, sondern conform der Weise, welche die judaistischen *στύλοι* gebilligt hatten“ (Schneckenburger), vielmehr ist jene Notiz eine rein historische und bietet auch dann keinen Anlass zur Vermuthung der Absicht, „den Paulus in einem bestimmten, auf seine Leser berechneten Lichte erscheinen zu lassen“, wenn man mit Schneckenburger (p. 75) darauf Rücksicht nimmt, dass das Aposteldecret an jene Gemeinden „nicht eigentlich gerichtet“ war: denn wenn das Schreiben act. 15, 23f. ursprünglich auch nur an „die Brüder in Antiochien, Syrien und Cilicien“ gerichtet war, so verstand sich doch von selbst, dass der darin enthaltene Beschluss nach der Absicht seiner Urheber in allen heidenchristlichen Gemeinden beobachtet werden sollte.

Wir sehen also, dass die Darstellung der Apostelgeschichte vom Apostelconvent unter Voraussetzung seiner Geschichtlichkeit durchaus nichts Tendenziöses an sich hat. Die Hauptsache ist und bleibt die, dass er ein historisches Factum ist. Dann fällt die Frage nach der besonderen Tendenz, womit der einer späteren Zeit angehörende Verfasser „in die frühere Zeit zurückverlegt und zu einem Beschluss der Apostel selbst gemacht“ habe, was erst in späteren Verhältnissen „die im christlichen Leben geltende Praxis geworden war“ (Baur p. 143), von selbst hinweg. Dann zeugt auch die Stelle 21, 25, wo Jacobus sich Paulus gegenüber zur Sicherstellung der Freiheit der Heidenchristen auf den von ihnen früher gefassten Beschluss beruft, freilich „für das Interesse, das der Verfasser hatte, an die schon früher berichteten Beschlüsse hier wieder zu erinnern“ (Baur p. 137), aber dies Interesse ist kein ungeschichtliches, tendenziöses, sondern ein rein historisches, wie es bei der unendlichen Wichtigkeit eines Factums, das von so grossem Einfluss auf das Verhältniss der Heiden- und Judenchristen war, das dem die christliche Gemein-

schaft störenden Streit der Zeloten auf beiden Seiten die Nahrung entzog und also für eine ruhige, gesegnete Entwicklung der beiden Hauptfractionen der christlichen Kirche eine feste Basis abgab, ganz in der Natur der Sache liegt und bei einem verständigen Geschichtschreiber nur zu erwarten ist. Indem wir aber dem Apostelconvent seinen geschichtlichen Character wiedergeben, haben wir der Tendenzcritik, die ihn selbst für „den Angelpunct der ganzen Apostelgeschichte, ihren eigentlichen practischen Grundgedanken und das innerste Motiv ihrer Composition" (Schwegler I. p. 116), also für die Hauptstütze ihrer Ansicht erklärt, das stärkste Bollwerk genommen: die übrigen Befestigungswerke werden uns keine grossen Anstrengungen mehr verursachen.

Wir wurden in unsrer Untersuchung auf den Apostelconvent geführt durch die Betrachtung der amtlichen Thätigkeit, in welche unser Schriftsteller den Apostel Paulus hineinversetzt, und der man den Vorwurf macht, sie sei „judaistisch" gefärbt. In die „amtliche Sphäre" des Apostels gehört endlich auch noch der von der neueren Kritik so stark hervorgehobene Umstand, dass er der Apostelgeschichte zufolge „das Evangelium zuerst überall den Juden verkündigte und dann erst, als die Juden ihn und sein Evangelium verstossen, sich an die Heiden wendete". Schon in seiner Abhandlung in der Tübinger Zeitschrift 1837 (wieder abgedruckt im „Paulus" p. 334 ff.) glaubte Baur aus Gal. 2, 7—9, wo sich Paulus als den Apostel τῆς ἀκροβυστίας und Petrus als den τῆς περιτομῆς bezeichnet, schliessen zu können, jener müsse es für sein eigentliches Amt gehalten haben, wohin er immer kam, sich vor Allem an die Heiden zu wenden: die Apostelgeschichte widerspreche daher „schnurstracks" den eigenen Worten des Apostels und könne dies nur aus der besonderen Absicht, zwischen dem Paulinismus und dem Judenchristenthum zu vermitteln, thun. Dasselbe oder ein ähnliches Urtheil haben Schwegler, Zeller und Bruno Bauer ausge-

sprochen. Das ist freilich nicht in Abrede zu stellen, dass Paulus nach der Apostelgeschichte fast überall zuerst die Synagoge der Juden besucht und in ihr das Evangelium vom Messias verkündigt. Liesse es sich nun nachweisen, dass er sich entweder nie oder doch nicht immer vorzugsweise und zuerst an die Juden gewandt, so müsste man allerdings in der Darstellung der Apostelgeschichte eine besondere Tendenz erblicken, zu deren Gunsten der Verfasser die geschichtliche Wahrheit umgebildet hätte. Allein schon Kling hat es in seiner Gegenschrift gegen Baur „über den historischen Character der Apostelgeschichte“ (theol. Studien und Kritiken 1837. p. 302ff.) vortrefflich gezeigt, nicht nur, dass Paulus sogar zu dem Zweck, den Heiden das Evangelium nahe zu bringen, kein natürlicheres und erfolgreicheres Verfahren einschlagen konnte, als dass er, wie es uns eben wirklich von ihm referirt wird, in den Juden-Synagogen auftrat, in denen sich die von religiösen Bedürfnissen getriebenen, für das Wort von der freien Gnade Gottes empfänglichsten Heiden zahlreich einfanden, sondern auch, dass es den Grundsätzen des Apostels, besonders seinem *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι* (Röm. 1, 16. al.) ganz entsprechend war, wenn er sich zunächst immer an die Juden wandte, und dass er daher Gal. 2, 7—9 nur von der geographischen Theilung des Wirkungskreises zwischen ihm und Petrus sprechen kann, wonach dieser im Lande der Juden, er selbst in den Ländern der Heiden (*ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι* Röm. 1, 4) predigen sollte. Wir halten die weitere Vertheidigung der Darstellung der Apostelgeschichte von der paulinischen Praxis um so weniger für nöthig, als dieselbe auch von Schneckenburger p. 79ff. mit grosser Klarheit und Evidenz geführt worden ist. Fällt nun aber mit der Vorstellung einer Fiction von Seiten des Verfassers die Vermuthung von dem Tendenz-Character jenes Zuges nicht von selbst hinweg? Wenn sich Paulus wirklich gewöhnlich zuerst an die Juden wandte, wie kann man einem Schriftsteller, der seine Thätigkeit eben so dar-

stellt, einen andern Zweck, als den der geschichtlich treuen Relation zuschreiben? Die neueren Kritiker meinen, eine besondere Tendenz zeige sich darin, dass derselbe Verlauf der Sache, der sich überall gleich bleibe, stets „geflissentlich hervorgehoben" werde. Man kann das freilich nicht leugnen, dass der Verfasser selbst ein grosses Gewicht darauf zu legen scheint, dass Paulus gewöhnlich in den Synagogen der Juden zuerst auftrat und erst, wenn er von diesen verstossen war, bloss den Heiden predigte. Wir haben es oben selbst für den Zweck der Apostelgeschichte erklärt, den Entwicklungsgang der christlichen Kirche als einen solchen darzustellen, dass das Evangelium von den Juden, denen es zunächst bestimmt war, die es aber mit hartnäckigem Unglauben verwarfen, zu den Heiden, die es freudig aufnahmen, überging. Aber etwas Tendenziöses liegt in dieser Darstellung nicht im Geringsten. Oder wird Pauli Heidenpredigt wirklich „durchweg als bedauerliche, wenn gleich unvermeidliche Nothwendigkeit" dargestellt, als ob er „nur aus Noth ein *ἀπόστολος τῆς ἀκροβυστίας* geworden und nach eigener Wahl ein *ἀπόστολος τῆς περιτομῆς* geblieben wäre" (Schwegler II. p. 90f.)? Gewöhnlich heisst es einfach, Paulus habe sich in die Synagoge der Juden begeben und dort das Wort Gottes verkündigt (13, 5. 14; 14, 1; 17, 10; 18, 4. 19), 17, 2 wird dies als seine Gewohnheit bezeichnet. In Lystra und Derbe (14, 6ff.) verlautet aber Nichts davon, dass er den Juden gepredigt, oder ihnen gar zuerst das Wort verkündet hätte, und in Athen redet er ausser in der Synagoge auch täglich auf dem Markte zu denen, die gerade da sind (17, 17). Nur dreimal ist für Paulus der Unglaube der Juden das Motiv, weshalb er sich von ihnen ab allein zu den Heiden wendet: im pisidischen Antiochien (13, 46), zu Corinth (18, 6) und zu Rom (28, 25ff.). Wenn er aber den ihm widersprechenden und ihn lästernden Juden erklärt, ihnen habe das Wort Gottes zuerst verkündigt werden müssen, da sie es aber von sich stiessen, so wende er sich zu den Heiden (13, 46),

welcher Unbefangene wird daraus mit Baur (p. 364) schliessen: „wenn also die Juden sich nicht feindlich widersetzt hätten, so würde den Heiden, so begierig sie dem Evangelium entgegen sahen, zunächst Nichts davon zugekommen sein, und Paulus wäre Judenapostel geblieben"? Als ob er es nicht schon in der Synagoge selbst immer zugleich auf die darin meist als Proselyten befindlichen Hellenen mit abgesehen hätte! Zu Antiochien redet er von vorn herein ausser den Israeliten die *φοβούμενοι τὸν θεόν* an (13, 16), von denen ihm auch nach dem Gottesdienste viele folgen und sich überreden lassen, bei der Gnade Gottes zu verbleiben (13, 43); in der Synagoge zu Iconium redet er so, dass nicht nur von den Juden, sondern auch von den Hellenen eine grosse Menge gläubig wird (14, 1); in Philippi bekehrt er auf der *προσευχῇ* die Lydia, eine *σεβομένη τὸν θεόν* (16, 14); durch seine Unterredungen in der Synagoge zu Thessalonich werden von den *σεβόμενοι Ἕλληνες* eine grosse Menge gläubig (17, 4), ebenso in Beröa nicht wenige von vornehmen hellenischen Männern und Weibern (17, 12); auch in Athen und Corinth endlich wirkt er durch seine Reden in der Synagoge nicht nur auf die Juden, sondern auch auf die Heiden (17, 17. 18, 4). Wie kann man nun Angesichts dieser ausdrücklichen Angaben behaupten, Paulus würde sich nach der Darstellung der Apostelgeschichte stets auf die Juden allein beschränkt haben, wenn sie sich ihm nicht immer widersetzt und ihm dadurch erst gleichsam „eine äussere Legitimation" gegeben hätten, auch den Heiden das Evangelium zu verkündigen? Wenn er den ihn schmähenden antiochenischen und corinthischen Juden erklärt, er wende sich von nun an zu den Heiden, so will er damit nicht sagen, er habe diesen das Evangelium bisher nicht verkündigt und jetzt erst durch den Widerstand der Juden das Recht und die Veranlassung dazu bekommen, sondern er wolle von nun an seine g a n z e Kraft denen zuwenden, denen er sie bisher nur t h e i l w e i s e habe widmen können, die aber, wie sich nun herausstelle, seine

Predigt gläubiger annehmen würden, als die verstockten Juden. Wenn es dem Verfasser der Apostelgeschichte nur darauf angekommen wäre, durch solche Scenen die Heidenmission Pauli gegen die judaistischen Vorurtheile derer zu vertheidigen, „die in dem schaarenweisen Eingehen der Heiden in's Reich Gottes eine Beeinträchtigung des auserwählten Volks erblickten", so würde er doch die Juden immer und überall als ungläubig haben schildern müssen. Nun lesen wir aber fast in jedem Bericht, dass Paulus auch Juden bekehrt habe: in Antiochia folgen ihm nach dem Gottesdienst viele von ihnen und lassen sich bereden, *προςμένειν τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ* (13, 43), in Iconium wird eine grosse Menge von ihnen gläubig (14, 1), in Thessalonich schliessen sich *τινὲς ἐξ αὐτῶν* an ihn an (17, 4), in Beröa nehmen sie sogar das Wort *μετὰ πάσης προθυμίας* auf und forschen täglich in der Schrift, ob es sich also verhielte, so dass viele von ihnen gläubig werden (17, 11. 12), auch in Corinth überzeugt der Apostel die Juden, und sogar der Synagogenvorsteher nebst seinem ganzen Hause bekehrt sich zum Glauben an den Herrn (18, 4. 8), in Ephesus endlich bitten sie ihn aus freien Stücken, längere Zeit bei ihnen zu bleiben, und bei seiner zweiten Anwesenheit bringt er nicht nur zwölf Johannesjünger zum Glauben an Christum, sondern er predigt auch drei Monate lang in der Synagoge, und es sind nur *τινές*, die sich verstocken (18, 21. 19, 1—9). Ist das die Darstellung eines Schriftstellers, der „das volle Recht Pauli, unmittelbar an die Heiden zu gehen, anschaulich machen und das weitere Beiseiteliegenlassen der Juden vollkommen begründen" will (Schneckenburger p. 83)? Er verfolgt diese apologetische Tendenz so wenig, dass er den Apostel auch nach Scenen, wie zu Antiochien und Corinth, meist noch immer zuerst in den Synagogen auftreten lässt: ganz so, wie es Pauli Character entsprach, der sich, obgleich er bei dem grössten Theil der Juden entschiedene Abneigung gegen das Evangelium voraussetzen konnte, doch durch die unend-

liche Liebe zu seinem Volk (cf. Röm. 9, 3) immer wieder getrieben fühlte, ihm den Messias zu verkünden, und seiner Verpflichtung gegen dasselbe nicht eher entbunden zu sein glaubte, als bis es seine Liebe mit Hass und Hohn erwiedert hatte (cf. 18, 6).

Auch die Schilderung der römischen Scene endlich, womit die Apostelgeschichte schliesst, in der die neuere Kritik „die Schlussapologie des Heidenapostels" sieht, und „das apologetische Thema der ganzen Schrift prägnant zusammengefasst" findet, verräth dem unbefangenen Beurtheiler den ihr beigelegten Tendenzcharacter keineswegs. Paulus wird schon bei Appii forum und Tres tabernae von den römischen Brüdern begrüsst und nach Rom begleitet (28, 15); hier aber ruft er nach drei Tagen die Ersten der Juden zu sich und setzt ihnen aus einander, weshalb er nach Rom gebracht worden, und wessen er angeklagt werde. Darauf antworten sie ihm, sie hätten weder einen Brief von Judäa seinetwegen erhalten, noch habe ihnen ein Bruder von dort Böses von ihm gemeldet: sie gedächten daher seine Gesinnungen von ihm selbst zu erfahren, denn von „dieser Secte" sei ihnen bekannt, dass ihr überall widersprochen werde. In Folge dessen verkündigt ihnen der Apostel das Reich Gottes; da sie aber zwiespältig sind, indem die einen seinen Worten glauben, die andern aber nicht, spricht er die Weissagung des Propheten Jesaias von der Verstockung seines Volkes über sie aus und erklärt ihnen schliesslich, das Heil sei, wie sich nun immer mehr herausstelle, den Heiden gesandt: die würden auch hören. Diese Erzählung soll nun unter Voraussetzung rein historischer Motive ganz unerklärlich sein. Man findet es zumal von einem Augenzeugen unbegreiflich, nicht nur, dass von den römischen Christen nur in der Notiz v. 15 die Rede sei, sondern besonders, dass die Existenz einer christlichen Gemeinde zu Rom, von der die dortigen Juden bei ihrem schon langjährigen Bestehen doch nothwendig hätten wissen müssen, diesen so ganz unbekannt scheine. In dieser Dar-

stellung trete eben der constante Pragmatismus des Verfassers um so auffallender und unverkennbarer hervor. Baur erklärt sie pag. 373 so: „Als Heidenapostel musste Paulus das Christenthum in Rom unter den Heiden verkündigt haben. Allein hiezu musste er nun wieder durch einen Act, bei welchem sich der Unglaube der das Evangelium verwerfenden Juden auf eine auffallende Weise öffentlich aussprach, gleichsam legitimirt worden sein. So geschah es, dass nun die Sache so dargestellt wurde, wie wenn jetzt erst die Juden in Rom von dem Christenthum Kenntniss genommen und sich in ihrem Unglauben gegen dasselbe entschieden hätten". Den Vorwurf, dass die römische Scene „eine apologetische Fiction" sei, hat Schneckenburger pag. 87 hinlänglich widerlegt. Aber auch er glaubt, ohne Voraussetzung eines apologetischen Zweckes lasse sich die Schilderung derselben gar nicht erklären. Doch ist es nicht schwer zu zeigen, dass mehrere Züge des Bildes mit dieser Voraussetzung durchaus nicht zu vereinen sind. Wenn der Verfasser es so hätte darstellen wollen, als ob die römischen Juden jetzt erst von der neuen Lehre etwas erführen, so hätte er selbst von der römischen Gemeinde, deren Existenz er doch v. 15 klar genug andeutet, gänzlich schweigen müssen: denn wenn dieselbe existirte, so konnten (das muss sich der Leser von selbst sagen) auch die Juden nicht jetzt erst von ihr und ihrer Lehre Kenntniss nehmen. Wenn der Verfasser ferner seiner Intention gemäss zur Rechtfertigung der paulinischen Heidenpredigt eines hartnäckigen Widerstandes von Seiten der Juden gegen das Evangelium bedurfte, wie konnte er denn von ihnen sagen: *οἱ μὲν ἐπείθοντο τοῖς λεγομένοις, οἱ δὲ ἠπίστουν*, und sie seien weggegangen *πολλὴν ἔχοντες ἐν ἑαυτοῖς συζήτησιν* (28, 24. 29)? Oder hatte Paulus nun „ein volles Recht" zur Heidenpredigt, wenn nur ein Theil der anwesenden Juden ungläubig, der andere dagegen gläubig war, und auch jene noch lange nicht über die Verwerflichkeit des Evangeliums entschieden waren, sondern noch viel Zweifel

darüber hatten und noch weiter darüber nachdenken zu müssen glaubten? Wenn die römische Scene endlich nur zum Vorwand dienen sollte, um den Apostel nun ausschliesslich zur Heidenmission übergehen zu lassen, so würde sich der Verfasser in der Beschreibung dieser Wirksamkeit nicht so unbestimmt ausgedrückt haben, wie er es 28, 30. 31 thut, sondern er würde bestimmt gesagt haben, dass Paulus nun nicht mehr den Juden, sondern nur den Heiden das Evangelium verkündigt. Kann man unter diesen Umständen noch daran zweifeln, dass er die ihm von der neueren Kritik zugeschriebene Tendenz nicht verfolgt haben kann? Freilich muss er Gründe gehabt haben, weshalb er sich über die römische Gemeinde so kurz fasste, über Pauli Verhalten zu den dortigen Juden hingegen so ausführlich berichtete. Ersteres dürfte wohl, eben so wie die Kürze der Beschreibung von des Apostels zweijähriger Wirksamkeit in Rom, am passendsten aus der Bekanntschaft der Leser mit den römischen Gemeindeverhältnissen erklärt werden. In der Schilderung der Scene mit den Juden wird aber zum Schluss der das ganze Buch durchdringende Zweck, den allmäligen Uebergang des Heils von den Juden zu den Heiden darzustellen, noch einmal deutlich und prägnant ausgesprochen. Es ist dies offenbar kein einseitig apologetischer Zweck im Sinn der neueren Kritik, welche die ganze Composition der Apostelgeschichte darauf gerichtet sein lässt, die Bekehrung der Heiden durch Paulus als ein nur durch den hartnäckigen Unglauben der Juden herbeigeführtes Factum, als eine „bedauerliche, wenn gleich unvermeidliche Nothwendigkeit" darzustellen, sondern ein von aller Tendenz freier, mit dem geschichtlichen identischer Zweck, der zumal mit der Identität des Verfassers mit dem als Augenzeuge erzählenden Begleiter des Apostels durchaus nicht unverträglich ist.

Wie fern unserem Schriftsteller in der Darstellung von Pauli apostolischer Wirksamkeit alle Tendenz liegt, geht auf das Deutlichste aus den Stellen, wo er von dessen Be-

rufung zum Apostelamt spricht, hervor. Nach 9, 15 ist Paulus dem Herrn ein auserwähltes Rüstzeug, seinen Namen zu verkünden ἐνώπιον ἐθνῶν καὶ βασιλέων υἱῶν τε Ἰσραήλ: da liegt also der Hauptnachdruck auf seiner Wirksamkeit unter den Heiden. Nach 26, 17 wählt ihn der Herr aus ἐκ τοῦ λαοῦ καὶ τῶν ἐθνῶν, εἰς οὓς ἐγώ σε ἀποστέλλω: da steht also das Volk Israel im Vordergrunde des dem Apostel bestimmten Wirkungskreises, wie ja nicht nur Paulus selbst v. 20 weiter sagt, er habe, dem göttlichen Gesicht folgend, zuerst in Damaskus und Jerusalem Busse gepredigt, sondern auch unser Schriftsteller ihn 9, 20 ff. zuerst in den Synagogen zu Damaskus und unter den jerusalemischen Hellenisten auftreten lässt. 22, 15 endlich sagt Ananias dem Paulus nur ganz allgemein, er solle ein Zeuge sein vor allen Menschen von dem, was er gesehen und gehört, und erst nachher, bei einer zweiten Vision im Tempel, sendet ihn der Herr in die Ferne εἰς τὰ ἔθνη, weil die in Jerusalem sein Zeugniss nicht annehmen würden. Kann diese so verschiedenartige Darstellung einem Schriftsteller angehören, dem Paulus eigentlich ausschliesslich Heidenapostel ist, der dies Factum aber vor den judaistischen Gegnern desselben so zu entschuldigen und zu legitimiren sucht, dass er zeigt, er sei nur durch den hartnäckigen Widerstand der Juden zur Heidenpredigt „gezwungen“ worden? Einem Unbefangenen ergibt sich aus der Vergleichung der obigen Stellen Folgendes als die Ansicht des Verfassers: Paulus war, wie sich das ja auch von selbst versteht, zum Apostel für alle Menschen berufen, denen er Gelegenheit hatte, Christum zu predigen. Die Bekehrung seines Volks lag ihm aber, wie natürlich, am meisten am Herzen. Allein dies war factisch grösstentheils ungläubig, die Heiden hingegen gläubig: deshalb war er dem Resultat nach vorzugsweise Apostel der Heiden. Trotz alles Widerstands konnte er aber sein Muttervolk nicht vergessen: er wendete sich immer wieder zuerst an seine Brüder nach dem Fleisch, ob sie vielleicht Christum,

ihr Heil, annehmen möchten. Das ist nun aber auch der factische Sachverhalt, den die Kritik schwerlich mit Recht in Zweifel ziehen kann; und wenn unser Schriftsteller des Apostels Thätigkeit gerade ebenso darstellt, so schreibt er nicht aus einem mit der geschichtlichen Wahrheit in Widerspruch stehenden apologetischen, sondern aus einem rein geschichtlichen Interesse.

Wir haben schliesslich noch Eine Seite der „amtlichen“ Wirksamkeit Pauli zu betrachten: seine Lehrthätigkeit. Die neuere Kritik hat nämlich auch den Reden, welche uns von ihm in der Apostelgeschichte mitgetheilt werden, den Vorwurf gemacht, sie rückten den Apostel „unter Verwischung aller eigenthümlichen dogmatischen Momente seines Gedankensystems dem judaistischen Christenthum möglichst nahe“ und bekundeten dadurch „die apologetisch-irenische Tendenz ihres Verfassers“ (Schwegler II. p. 94 ff.). Die Reden unseres Buches sind in der That vielleicht am meisten geeignet, über den rein historischen Character desselben Bedenken zu erregen. Aber es kommt hier vor Allem auf ein unbefangenes Urtheil an. Wir sind vorurtheilsfrei genug, der neueren Kritik das Zugeständniss zu machen, dass die Reden nicht wörtlich, so wie sie ursprünglich gehalten worden, mitgetheilt, sondern vom Verfasser der Apostelgeschichte componirt seien. Schleiermacher hat zwar die Originalität derselben mit Entschiedenheit behauptet. Er meint, „gerade wenn sie einzeln referirt wurden, mussten die Reden so aussehen, wie wir sie in der Apostelgeschichte finden“. Aber seine Bemerkungen, so geistreich und scharfsinnig sie auch sein mögen, halten doch bei einer gründlichen Untersuchung der Beschaffenheit der einzelnen Reden nicht Stich. Wer dieselben unbefangen unter einander und besonders ihren Stil mit der Sprachweise des Verfassers in den übrigen Abschnitten vergleicht, der wird nicht umhin können, Eichhorn beizustimmen, wenn er, im Einklang mit seiner Ansicht über den einheitlichen Character der Apostelgeschichte, aus den pag. 14 angeführten

Gründen die Abfassung der Reden dem zuschreibt, von welchem das ganze Buch nach allen seinen Theilen herrührt*). Da wir uns hier nur mit der neueren Kritik aus einander zu setzen haben, so brauchen wir uns nicht auf die nähere Begründung einer Ansicht, die sie selbst billigt, einzulassen. Hier handelt es sich vielmehr um die Entscheidung der Frage, in welcher Absicht der Verfasser seine Reden componirt habe, ob aus historischem Interesse, um dem Redner Worte in den Mund zu legen, die denen, welche er wirklich gesprochen, möglichst ähnlich seien, die er wenigstens füglich ebenso gut hätte sprechen können, oder aus apologetischem oder irgend einem anderen Partei-Interesse, um nur einen Paulus und Petrus Gedanken aussprechen zu lassen, durch welche seinem eigenen speciellen Zweck Vorschub geleistet werden könnte.

Die Reden, welche Paulus zu Lystra und zu Athen hält, sind am wenigsten anstössig. Da er in denselben zu Nichtjuden spricht, in Lystra zu solchen, die ihn für einen Gott halten und ihm Opfer darbringen wollen, in Athen zu solchen, die viele Götter verehren, so kann es nicht im Geringsten auffallen, dass er ihnen fast nur „die monotheistischen Grundwahrheiten“ vorträgt. Uebrigens erinnert das *ὃς ἐν ταῖς παρῳχημέναις γενεαῖς εἴασε πάντα τὰ ἔθνη πορεύεσθαι ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν, καίτοιγε οὐκ ἀμάρτυρον ἑαυτὸν ἀγαθοποιῶν* (14, 16. 17) stark an die Auffassung des Heidenthums, wie sie Röm. 1, 19 ff. gegeben ist (cf. besonders das *διὸ παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός* v. 24. 32). Und der Röm. 1, 19. 20 ausgedrückte Gedanke, dass Gott sich den Heiden in der Schöpfung geoffenbart habe, findet sich auch 17, 24 ff., besonders v. 27, wo es heisst, er habe Alles für die Menschen zu dem Zweck eingerichtet: *ζητεῖν*

*) Damit ist natürlich nicht behauptet, dass unser Schriftsteller die Reden ganz frei, ohne irgend eine historische Andeutung über den Inhalt des Originals, rein erdichtet habe: nur die Form, die freilich hier sehr eng mit dem Inhalt zusammenhängt, wird ihm dadurch zugesprochen.

τὸν θεόν, εἰ ἄραγε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὕροιεν, καίτοιγε οὐ μακρὰν ἀπὸ ἑνὸς ἑκάστου ὑπάρχοντα. Zu Athen wird Paulus, als er zur näheren Schilderung des in Christo erschienenen Heils übergehen will, durch den Spott seiner Zuhörer, welche sich an der von ihm erwähnten Auferstehung der Todten stossen, unterbrochen. Einen grossen Vorwurf hat sich der Verfasser der athenischen Rede dadurch erspart, dass er den Apostel noch kurz vor seiner Unterbrechung das Wort vom Glauben aussprechen lässt (*πίστιν παρασχὼν πᾶσιν* 17, 31). Die neuere Kritik tadelt es nämlich an den ihm in den Mund gelegten Vorträgen, dass in ihnen die Lehre vom allein rechtfertigenden Glauben „gänzlich verschwinde“ (Schwegler II. pag. 94). Wir haben pag. 235. Anm. angeführt, wie Luther es für des Verfassers „fürnehmste Meinung und Ursach, dieses Buch zu schreiben“, hielt, die ganze Christenheit zu lehren, „wie wir müssen Alle gerecht werden allein durch den Glauben an Jesum Christum“. Sollte er sich in seinem Urtheil wirklich getäuscht haben? Sollte jene Lehre gerade in den Reden Pauli, ihres Hauptvorkämpfers, fehlen? Er selbst sagt dem König Agrippa, der Herr habe ihn auserwählt, die Augen der Völker zu öffnen *τοῦ λαβεῖν αὐτοὺς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν πίστει τῇ εἰς Χριστόν* (26, 17f.). Auch den ephesinischen Aeltesten versichert er, er habe Juden und Heiden stets verkündigt *τὴν πίστιν τὴν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν* (20, 21). In seiner Rede zu Lystra wird freilich Niemand die Lehre vom Glauben suchen. Die athenische bricht gerade ab, als er eben angefangen, davon zu reden. Wer sollte sich hier aber nicht der Antwort erinnern, die der Apostel dem Kerkermeister zu Philippi gab auf seine Frage: Was soll ich thun, dass ich selig werde? In den Worten *πίστευσον ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ σωθήσῃ* (16, 31) ist doch wohl das paulinische Princip deutlich genug ausgesprochen. Ebenso entschieden verkündigt er endlich die Lehre vom allein rechtfertigenden Glauben auch in der Rede, die er zu Antiochia hält. Da

sagt er: *διὰ τούτου* (Christus) *ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται, καὶ ἀπὸ πάντων, ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως δικαιωθῆναι, ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται* (13, 38f.). Freilich darf man diese Worte nicht mit Schwegler (II. pag. 96) so auffassen, „dass man in Christo die Lossprechung auch von den Sünden erlangen könne, für welche es im Gesetz keine Rechtfertigung gegeben habe", so dass also Paulus zugäbe, durch das Gesetz könne man von einigen Sünden gerechtfertigt werden: diese Auslegung würde allerdings einen „entschieden unpaulinischen, judaistischen Sinn" geben. Der Relativsatz *ὧν* etc. ist vielmehr nicht auf *πάντων*, von dem er attrahirt wird, sondern auf den ganzen Satz *ἀπὸ πάντων ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται* zu beziehen, so dass der Sinn ist, in Christo werde der Gläubige von allen Sünden gerechtfertigt, während das Gesetz eine solche Rechtfertigung nicht habe geben können. Auch Schneckenburger vertheidigt (pag. 131) diese Erklärung mit Hinweisung auf die ähnliche Construction Röm. 15, 18. Wie kann er aber dann behaupten, hier sei der paulinische Gegensatz von Gesetz und Glauben nur „leise angedeutet"? Es findet ja eine fast wörtliche Uebereinstimmung zwischen dieser Stelle und einzelnen Aussprüchen in den Briefen des Apostels Statt (cf. Gal. 2, 16f. 3, 11. Röm. 8, 3). In Bezug auf die Lehre vom Glauben hat man also kein Recht, dem Verfasser der paulinischen Reden etwas vorzuwerfen. Es finden sich aber auch manche andere Uebereinstimmungspuncte zwischen ihnen und der Lehrweise, wie sie in den Briefen Pauli hervortritt. Um einiges Specielle zu erwähnen, erinnern wir an 20, 24, wo der Apostel sagt, er achte sein Leben nicht zu hoch, wenn es darauf ankomme, die *διακονία* zu erfüllen, welche er vom Herrn Jesu empfangen, *διαμαρτύρασθαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ.* Die *κληρονομία ἐν τοῖς ἡγιασμένοις,* von der er 20, 32. 26, 18 spricht, finden wir im ganzen N. Test. nur Eph. 1, 18 wieder (cf. auch *κλῆρος τῶν ἁγίων* Col. 1, 12). Ueberhaupt ist die

ganze dogmatische Anschauungsweise unsers Schriftstellers so ächt paulinisch, dass nur ein oberflächlicher oder parteiischer Leser das Urtheil fällen kann, Paulus sei in der Darstellung seiner apostolischen Wirksamkeit, besonders in seinen Reden, „judaisirt“. Wo Begriffe wie *πιστεύειν*, *χάρις τοῦ θεοῦ*, *ἄφεσις ἁμαρτιῶν*, *σωτηρία*, *μετάνοια*, *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, *βουλὴ τοῦ θεοῦ*, *λόγος τοῦ θεοῦ* und andere so häufig gebraucht und fast zu Stichworten geworden sind, wie in der Apostelgeschichte (vgl. die Angaben p. 37 ff. über die genannten Ausdrücke), da kann von einer „Judaisirung“ des paulinischen Characters von Seiten des Schriftstellers begründeter Weise nicht mehr die Rede sein.

Bei der antiochenischen Rede hat man daran Anstoss genommen, dass sie „nur ein Widerhall der Vorträge des Petrus und des Stephanus“ sei. Schneckenburger hat freilich p. 130 klar genug nachgewiesen, dass sich dieselben oder ähnliche Gedanken, wie die, welche Paulus hier ausspricht, auch in den Reden jener beiden finden. Man könnte zwar mit leichter Mühe Verschiedenheiten des Ausdrucks sowohl, wie der Auffassung in den einzelnen Stellen aufzeigen, aber wir brauchen darauf nicht einmal Gewicht zu legen. Denn was ist daran Auffallendes und Anstössiges, dass der Eine Verfasser sich in den Reden, die er seinen Personen in den Mund legt, zumal in solchen, die er vor demselben Publicum, vor Juden, gehalten sein lässt, hin uud wieder derselben Gedanken und Worte bedient? Das ist nicht anders als höchst natürlich und schon von vorn herein vorauszusetzen, lässt also nicht auf eine besondere Absichtlichkeit schliessen. Schneckenburger findet das besonders auffallend, „dass Paulus hier, wie Petrus im ersten Theil, allen Nachdruck auf die Auferstehung lege, nicht auf den Tod“, der doch in den Briefen den Mittelpunct seiner Lehre bilde. Das ist freilich nicht zu leugnen, dass der Apostel, indem er sie als eine Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen darzustellen sucht, länger bei der Auferstehung, als bei dem Tode Christi verweilt,

und dass auch Petrus dieselbe in seinen Reden stark hervorzuheben pflegt (2, 24ff. 3, 15. 26; 4, 10. 5, 31). Aber ob der Verfasser damit absichtlich eine Abweichung von der paulinischen Lehrweise und eine Annäherung des Paulus an Petrus habe bewirken wollen, oder ob er vielmehr beiden Aposteln absichtslos seine eigene Lehre untergelegt, das ist nicht schwer zn entscheiden. Er stellt in seiner ganzen Schrift die Auferstehung vor den Tod Christi in den Vordergrund. Ja nach 1, 25 setzt er den Beruf eines Apostels geradezu darin, *μάρτυρα τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ γενέσθαι*, und stellt demgemäss 4, 33 die Thätigkeit der Apostel mit den Worten dar: *καὶ ἀπεδίδουν τὸ μαρτύριον τῆς ἀναστάσεως τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*. Daher kommt es nun, dass die Apostel, vornehmlich Petrus, einen so starken Nachdruck auf die Auferstehung legen. Hätte unser Schriftsteller aber die Absicht gehabt, die Lehre des Paulus in diesem Stücke mit der des Petrus zu adaequiren, und hätte er auf diese Gleichförmigkeit Gewicht gelegt, so würde er ihn gewiss noch öfter, als zu Antiochia, weitläuftig darüber habe sprechen lassen. Aber der Apostel erwähnt ihrer sonst nur noch ganz kurz in der athenischen Rede, wo sie das Signal zu seiner Unterbrechung gibt, und vor dem Synedrium in Jerusalem, wo er sie nur deshalb ausspricht, um damit Zwiespalt in der Versammlung zu erregen (23, 6ff.). Auf der anderen Seite lässt der Verfasser ja auch dem Tode Christi sein Recht zu Theil werden. Nicht nur Petrus stellt ihn als eine Erfüllung des Rathschlusses Gottes und alter Weissagungen dar (2, 22f. 3, 13f. 4, 10), sondern auch Paulus (13, 27ff.), und zu Milet spricht dieser sogar die ihm eigenthümliche Lehre aus, dass Christus die Gemeinde durch sein Blut erworben habe (20, 28). Die antiochenische Rede kann daher durch ihre ausführlichere Behandlung der Auferstehung keinen Anlass zur Vermuthung eines besonderen Zweckes geben.

Was die milesische Rede betrifft, so hat Schneckenburger p. 133ff. mit vielen Worten zu beweisen gesucht, dass

die Tendenz derselben nicht, wie bisher fast alle Ausleger annahmen, als eine vorherrschend paränetische, sondern als eine vorherrschend apologetische aufzufassen sei. Aber das ist ihm trotz aller Mühe schlecht gelungen. Die ganze erste Hälfte der Rede, wo der Apostel zu den ephesinischen Aeltesten von seiner aufopferungsvollen Thätigkeit in ihrer Mitte, von den ihm bevorstehenden Gefahren und von der gewissen Aussicht, dass sie sein Antlitz nie mehr schauen würden, spricht, bildet nur die Einleitung zu der darauf folgenden Ermahnung, über die Heerde, zu deren Hütern sie Gott eingesetzt, nach seinem Abschiede wohl zu wachen. Das folgt unwidersprechlich aus dem 31. Vers, wo Paulus, Alles zusammenfassend, sein *διὸ γρηγορεῖτε* dadurch motivirt, dass er sie daran erinnert, wie er drei Jahre lang Tag und Nacht nicht aufgehört habe, einen Jeden mit Thränen zu ermahnen: die früher bewiesene Hingebung gibt ihm die Berechtigung zu einer Ermahnung an die Vorsteher der geliebten Gemeinde, die Rücksicht auf die Zukunft aber das Recht, dieselbe jetzt bei seinem Abschiede auszusprechen. Dass der Apostel seine Verdienste selbst hervorhebt, kann keinen gerechten Anstoss und keine Vermuthung einer apologetischen Tendenz erregen. Wer wüsste nicht, dass der Mensch in den Momenten des Abschieds am liebsten und am passendsten von sich selber redet? Man braucht also nicht um des persönlichen Characters dieser Rede willen zu glauben, der Verfasser habe dem Leser damit „einen Gesammteindruck von dem untadeligen Verhalten des Paulus“ geben wollen. Das Einzige, was ihr einen apologetischen Anstrich zu verleihen scheinen könnte, ist, dass der Apostel, nachdem er seine Epheser schon schliesslich der Gnade Gottes empfohlen, plötzlich noch anfängt, davon zu reden, wie er seinen Unterhalt nicht von ihnen genommen, sondern sich selbst durch seiner Hände Arbeit erworben und sich dadurch noch in den Stand gesetzt habe, die Armen und Schwachen zu unterstützen. Schneckenburger meint p. 138, er wolle damit „den kräftigsten Er-

weis seiner durchaus uneigennützigen Amtsführung" geben. Aber unter dieser Voraussetzung würde der Verfasser die Rede doch zu ungeschickt componirt haben: die drei Verse würden zu abrupt, als ein zu willkürliches Anhängsel dastehen. Die Anfügung derselben nach dem eigentlichen Schluss kann nur dann einiger Massen begreiflich werden, wenn man den Hauptnachdruck auf das *μακάριόν ἐστι μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν* legt, das der Apostel in der Unterstützung der Armen erfahren zu haben versichert, so dass er auf den grossen Segen, den die Sorge für Andere dem Menschen bringe, hinweisen und die ephesinischen Aeltesten durch Hinweisung auf denselben zur gewissenhaften Erfüllung ihres Amtes anspornen will. Freilich hätte der Verfasser die drei Verse auch bei dieser Annahme besser noch v o r v. 32 gestellt, aber das Unpassende ihrer Stellung ist doch bei Weitem geringer, als wenn sie eine Vertheidigung gegen einen, man weiss nicht woher genommenen Einwurf der Judaisten sein sollten*). Somit bietet auch

*) Die Stellung der drei letzten Verse erklärt sich noch viel leichter, wenn man annimmt, der Verfasser habe die Rede selbst mit angehört und sich, nachdem er den Schluss v. 32 schon hingeschrieben, noch eben dieser Worte erinnert, die er dann noch hinzufügte. Ueberhaupt trägt diese von der neueren Kritik so stark angegriffene Rede, mögen ihr auch immerhin, besonders in Bezug auf das Nimmerwiedersehen, „Züge ex eventu" beigemischt sein, doch mehr als irgend eine andere die Spuren treuer Ueberlieferung an sich. Manches Treffende hat in dieser Hinsicht Tholuck in seinem Aufsatz: „Die Reden des Apostels Paulus in der Apostelgeschichte mit seinen Briefen verglichen" (theol. Stud. und Krit. 1839. 2. Heft) bemerkt. Selbstzeugnisse, wie sich der Apostel hier eins gibt, das mit 1. Thess. 2, 10—12. 2. Cor. 1, 12. 6, 3. 4 merkwürdig übereinstimmt, gehören zu seinen Eigenthümlichkeiten. Die Erinnerung daran, dass er Handarbeit gethan, ist ebenfalls ein ihm eigenthümlicher Zug (cf. 1. Thess. 2, 9. 2. Thess. 3, 7—9. 1. Cor. 4, 12. 9, 12. 2. Cor. 11, 8. 9). Mit Recht betrachtet Tholuck auch den Ausdruck *αἱ χεῖρες αὗται* v. 34, der offenbar *δεικτικῶς* zu verstehen ist, und den Umstand, dass v. 35 „ein nicht bekannter und doch den Stempel der Aechtheit so ganz an sich tragender Ausspruch Christi" citirt wird, als Zeichen der ursprünglichen Relation. Auf den nicht paulinischen Character einiger Ausdrücke in der Rede haben wir schon p. 333f. aufmerksam gemacht.

die milesische Rede Nichts, was auf eine besondere unhistorische Tendenz hinführte. Wie unbegründet die Vermuthung einer solchen ist, sieht man am besten ein, wenn man die rührende Abschiedsscene selbst act. 20, 36 ff. liest: ein lebendiges Gemälde, wie es nur ein von persönlicher Erinnerung überwältigter Augenzeuge entwerfen konnte. Oder sollen wir etwa mit Schneckenburger (p. 140) glauben, weil sie „die grosse Anhänglichkeit an Paulus“ zeige, sei auch sie darauf berechnet, dem apologetischen Interesse zu dienen?

Von den Reden Pauli scheinen „die directen Apologieen“ die Ansicht von dem Tendenzcharacter derselben am meisten zu stützen. Schon die „Häufung“ derselben im Vergleich zu der geringen Anzahl der „eigentlichen Lehrreden“ soll auf eine besondere Absicht hindeuten. Indess ist einerseits das Lehrelement nicht gerade schwach vertreten: es werden uns von Paulus nicht nur Lehrreden aus verschiedenen Situationen, eine vor Juden, zwei vor Heiden, eine endlich beim Abschied von den Vertretern einer christlichen Gemeinde gehaltene mitgetheilt, sondern es tritt in ihnen auch „die eigenthümlich paulinische Lehrweise“ stark genug hervor, um die Vermuthung einer sie unterdrückenden Tendenz zu widerlegen. Andrerseits befinden sich die Vertheidigungsreden in einem Abschnitte, welcher zweifelsohne von einem Augen- und Ohrenzeugen stammt und daher höchst begreiflicher Weise, ebenso wie

Ausserdem ist noch Folgendes beachtenswerth: *δουλεύειν τῷ κυρίῳ, θεῷ* oder *Χριστῷ* findet sich ausser Matth. 6, 24. Luc. 16, 13 nur act. 20, 19 und 6 mal bei Paulus. *ταπεινοφροσύνη* nur 1. Pet. 5, 5. act. 20, 19 und 5 mal bei Paulus (Eph. 4, 2 sogar wie hier *μετὰ πάσης ταπ.*). *ὑποστέλλω* nur act. 20, 20. 27 und Gal. 2, 12. *τὸ συμφέρον* ausser Hebr. 12, 20. act. 20, 20 nur 3 mal in 1. Cor. *διακονία* (20, 24) bei Paulus 22 mal. *μαρτύρομαι* nur act. 20, 26. Gal. 5, 3. Eph. 4, 17. *καθαρὸς ἐγώ* nur act. 18, 6. 20, 26 in Reden Pauli. *φείδομαι* ausser 2. Pet. 2, 4. 5 nur act. 20, 29 und 7 mal bei Paulus. *νουθετεῖν* nur act. 20, 31 und 7 mal bei Paulus. *ἐποικοδομεῖν* ausser Jud. 20. act. 20, 32 nur 6 mal bei Paulus. *κοπιᾷν* act. nur 20, 35; bei Paulus dagegen 13 mal. Die Ermahnung *γρηγορεῖτε* endlich findet sich auch 1. Cor. 16, 13.

die ihn einschliessenden, in communicative Form gefassten Stücke, breiter und mehr ins Einzelne gehend erzählt. Wie kann man also von einer absichtlichen Häufung derselben reden, zumal da ihrer, abgesehen von den wenigen im Synedrium gesprochenen Worten Pauli, die doch auf den Namen einer Vertheidigungsrede gewiss keinen Anspruch machen können (23, 3ff.), nicht mehr als drei sind?

Aber der Inhalt dieser Reden wird wahrscheinlich zur Annahme eines apologetischen Zwecks zwingen? Wenn unser Schriftsteller Vertheidigungsreden Pauli mittheilt, so muss er freilich Interesse dafür, wie dieser sich den Anklagen seiner Feinde gegenüber benommen, sowohl selbst haben, als bei seinen Lesern voraussetzen. Aber ist dies etwa ein speciell apologetisches, oder nicht vielmehr das allgemein geschichtliche Interesse an der Person und den Schicksalen des grossen Apostels? Die Reden sollen einen zwiefachen Zweck haben: zu zeigen, dass Paulus „ein frommer Israelit und kein Abtrünniger vom Gesetz", und dann, dass er zur Heidenmission „vollkommen legitimirt" gewesen sei. Was das letztere betrifft, so haben wir schon p. 267 bemerkt, dass die Wiederholung der Bekehrungsgeschichte auf eine solche Tendenz nicht schliessen lasse. Von den beiden Stellen aber, welche allein von Pauli Beruf an die Heiden sprechen (22, 21. 26, 17. 18), wird sogar in der einen das Volk Israel v o r die ἔθνη gestellt, in der anderen Paulus erst bei einem späteren Aufenthalt in Jerusalem mit der Heidenmission betraut: ist das eine Darstellung, hervorgegangen aus der Absicht, seine ursprüngliche Berufung zum Heidenapostel in's Licht zu setzen? Um so bestimmter soll sich nun aber der andere Zweck in den Reden aussprechen: „Mit welchem Nachdruck hebt der Verfasser 22, 3ff. Pauli streng jüdische und pharisäische Erziehung, seinen früheren Eifer für's Gesetz hervor; wie bedeutsam bemerkt er v. 12ff., dass ein gesetzesfrommer Jude, Ananias, es gewesen sei, der ihn in die Laufbahn der Heidenbekehrung eingeführt; wie betheuert er seine

Ergebenheit gegen den θεὸς πατρῷος und seinen Glauben an Alles, was im Gesetz und in den Propheten geschrieben steht 24, 14; mit einer wie auffallenden Wendung identificirt er 23, 6 seine eigene Sache mit der der Pharisäer, und wie bezeichnend ist es, dass die Pharisäer als Fürsprecher seiner jüdischen Rechtgläubigkeit zu seinen Gunsten auftreten"! So Schwegler II. p. 97. Wenn er nur hätte bedenken wollen, vor wem der Apostel in den angeführten Situationen spricht! Es gehörte wahrhaftig wenig Klugheit von Seiten des Verfassers dazu, um einzusehen, dass er ihn vor Juden nicht judenfeindlich auftreten lassen dürfe, dass Paulus vielmehr den Anklagen der Juden gegenüber auf Nichts mehr Gewicht legen müsse, als auf seinen Glauben an den Gott seiner Väter und an Alles, was im Gesetz und in den Propheten geschrieben sei. Diesen Glauben konnte Paulus aber auch mit voller Wahrheit bekennen: wie kann man es also tendenziös finden, dass er ihn vor Juden bekennt? Wie kann man ferner behaupten, die Stellen, in welchen er von seiner streng jüdischen Erziehung und seinem früheren pharisäischen Gesetzeseifer spricht, seien in judaistischem Interesse geschrieben? Wenn der Apostel sagt, er sei früher ein zelotischer Pharisäer gewesen, d. h. sei es jetzt nicht mehr, so kann er sich dadurch doch sicher nicht bei solchen, die jetzt noch Eiferer für das Gesetz sind, empfehlen wollen. Er will durch diese Erzählung und durch die Erwähnung des gesetzesfrommen Ananias als desjenigen, der ihn vollends zu Christo hinübergeführt habe, nur das zeigen, wie die Religion, der er jetzt anhänge, auf ihn, den strengen Juden, unwiderstehlich eingewirkt habe, wie er trotz seines Hasses gegen die neue Secte ein Christ geworden sei. Das war allerdings die beste Vertheidigung, die er sich vor Juden geben konnte, aber um in apologetischem Interesse zu zeigen, dass er jetzt noch immer eigentlich ein Jude sei, dazu passt sie ganz und gar nicht. Aber wie? vor dem Synedrium lässt der Verfasser es ihn doch laut und

offen aussprechen: *Φαρισαῖός εἰμι, υἱὸς Φαρισαίου* (23, 6); zeugt das nicht evident von einer judaistischen Tendenz? Man kann der neueren Kritik, die auf diese Stelle so grosses Gewicht legt, hier mehr als in irgend einem anderen Punct den Vorwurf der Befangenheit machen. Paulus spricht jene Worte, wie der Verfasser in der Motivirung derselben ausdrücklich sagt, offenbar nur zu dem Zwecke aus, um den Samen der Zwietracht unter seinen Richtern auszustreuen und dadurch seine Freisprechung zu bewirken. Es versteht sich daher von selbst, dass sie nur im aller äusserlichsten Sinne verstanden sein wollen und können, wie ihn der Apostel nur eben mit der Wahrheit vereinigen konnte, nicht aber so, als ob er sich dadurch noch immer als einen Pharisäer bezeichnen wollte: sonst käme er auch mit den anderen Reden in Widerspruch, wo er erklärt, dass er ein solcher gewesen, jetzt nicht mehr sei. Ein ächter Pharisäer nimmt sich auch nicht heraus, den Hohenpriester *τοῖχος κεκονιαμένος* zu nennen und ihm ein gesetzwidriges Handeln vorzuwerfen. Wenn daher auch die Pharisäer im Synedrium ihre Oppositionssucht gegen die Sadducäer so weit treiben, dass sie erklären, sie fänden nichts Böses an diesem Menschen, und sogar die Vermuthung aufstellen, es möge vielleicht ein Geist oder Engel (an deren Existenz die Sadducäer eben gar nicht glaubten, cf. 23, 8) zu ihm gesprochen haben, so sind sie doch weit entfernt, „offen für Paulus Partei zu nehmen". Denn ihre Protection verwandelt sich alsobald wieder in tödliche Feindschaft, ihre augenblickliche Eifersucht auf die ihnen entgegengesetzte jüdische Secte tritt bald gegen den gemeinsamen Hass gegen den Apostaten in den Hintergrund: nach 24, 12 ff. thun „die Juden" im Einverständniss mit „den Hohenpriestern und Presbytern" (die Pharisäer sind also nicht ausgeschlossen) das Gelübde, Nichts essen und trinken zu wollen, bis sie den Paulus getödtet, und wenn nach fünf Tagen der Hohepriester Ananias mit den Presbytern nach Cäsarea zum Felix geht, um

den Apostel anzuklagen (24, 1), so sind, da dieser 24, 15 von seinen Anklägern sagt, dass sie mit ihm eine Auferstehung der Todten erwarteten, die Pharisäer gerade vor allen Andern unter seinen Anklägern. Wie kann man also behaupten, der Verfasser habe sie als „Fürsprecher" des Apostels auftreten lassen wollen? Er hätte wirklich für seinen Zweck, obgleich er deswegen den Character des Paulus sehr blossgestellt (denn nach der Ansicht der neueren Kritik, welche diese ganze Scene fingirt sein lässt, schilt der Apostel den Hohenpriester nur darum so derb, um, nachdem ihm durch einen Backenstreich klar gemacht worden, welch ein Verbrechen er begangen, ein um so demüthigeres, sogar mit einer Lüge verbundenes pater peccavi aussprechen und seinen Gehorsam gegen das mosaische Gesetz bezeugen zu können), nicht das Geringste erreicht. Nachdem wir gezeigt, wie es mit der „Parteinahme" der Pharisäer für Paulus aussieht, wird es übrigens kaum noch nöthig sein, die Meinung zu widerlegen, als habe die Darstellung dieser Synedriums-Scene nur darin ihren Grund, um eine Parallele zu derjenigen hervorzubringen, in welcher Gamaliel seinen Kollegen den Rath gibt, sich an den Aposteln nicht zu vergreifen. Auch scheint es uns klar genug zu sein, dass die Aeusserung des Königs Agrippa über Paulus, er könnte freigelassen werden, wenn er nicht an den Kaiser appellirt hätte (26, 32), nicht einen tendenziösen, apologetischen Effect hervorbringen, sondern, in Uebereinstimmung mit dem von uns aufgestellten Zweck des Buches, darauf hinweisen soll, wie der Apostel die Erreichung seines Zieles, die Erfüllung des ihm von Gott vorgegebenen Berufes, auch in Rom das Evangelium zu verkünden, durch die Appellation an den Kaiser selbst auf unabänderliche, nothwendige Weise herbeigeführt habe.

Indem wir so nachgewiesen haben, dass die Reden Pauli, auch seine Apologieen, gar nicht darauf ausgehen, ihn zu judaisiren oder gegen gewisse Vorwürfe der Judaisten zu vertheidigen, haben wir die Widerlegung der Hauptein-

würfe, welche die neuere Kritik gegen den geschichtlichen Character der Darstellung seiner Wirksamkeit in der Apostelgeschichte erhebt, vollendet*). Das Bild, welches uns

*) Von den historischen Lücken haben wir die meisten schon im Verlauf der Untersuchung besprochen und aus dem geschichtlichen Zweck des Buchs zu begreifen gesucht. Auch die übrigen noch nicht erwähnten bedürfen zu ihrer Erklärung nicht der Annahme eines apologetischen oder conciliatorischen Zwecks. Wem es unglaublich scheint, dass der Verfasser die zweite corinthische Reise, deren Existenz übrigens Baur neuestens in seinen „Beiträgen zur Erklärung der Corintherbriefe“ (theol. Jahrb. 1850. p. 139 ff.) wieder in Frage stellt, deshalb übergangen habe, weil er nicht persönlich von ihr berührt worden und Nichts davon erfahren habe, der mag ihre Uebergehung aus derselben Ursache erklären, wie „das summarische Abmachen der dritten“: aus der Gewohnheit, womit der Verfasser, seinem Zweck gemäss, auf diejenigen späteren Reisen Pauli, die er schon früher einmal ausführlich beschrieben, kein sonderliches Gewicht legt. Er kann sehr wohl mit Absicht von einer derselben geschwiegen haben, und wir brauchen darum nicht anzunehmen, er habe sich gescheut, „Verhältnisse der Art, wo Paulus mit den Gemeinden in unfreundliche Berührung kam“, zu beschreiben. Ueberhaupt ist nicht einzusehen, wozu persönliche Collisionen zwischen dem Apostel und seinen Gemeinden in einer allgemeinen Geschichte der Ausbreitung des Christenthums hätten erwähnt werden sollen: ein christlicher Schriftsteller der nachapostolischen Zeit konnte zu Nichts weniger Veranlassung haben, als zu einer Beschreibung der inneren Streitigkeiten der Kirche. Darum wundern wir uns auch nicht darüber, dass Pauli Streit mit den galatischen Irrlehrern gar nicht erwähnt wird. Der Kampf mit den Judaisten um die Freiheit der Heidenchristen wird auf dem Apostelconvent zu Jerusalem ausgefochten. Wenn man aber annehmen wollte, es beruhe auf einer besonderen Absicht, wenn der Verfasser es so darstelle, als sei mit dem Aposteldecret der ganze Streit „abgethan“, so steht dem doch schon der Umstand entgegen, dass Paulus selbst während seines letzten Aufenthaltes in Jerusalem noch immer Verdächtigungen von Seiten der Judenchristen zu erleiden hat. Warum des Apostels Reise durch Galatien und Phrygien 16, 6 so kurz behandelt wird, haben wir p. 224 auseinandergesetzt: wenn sich der Verfasser aus irgend einer tendenziösen Ursache gescheut hätte, seine Thätigkeit in diesen Gegenden zu berühren, so hätte er auch die Notiz 18, 23, der Apostel habe alle dortigen Jünger gestärkt, worin also seine frühere evangelische Wirksamkeit vorausgesetzt wird, verschweigen müssen. Schneckenburger hat ferner die kurze Darstellung von Pauli Thätigkeit in Rom aus apologetischem Interesse zu erklären gesucht. Aber seine Vermuthungen über „die gespannte Stellung“ des Apostels zu den römischen Christen, an die der Verfasser nicht habe erinnern mögen, sind ganz aus der Luft gegriffen. Paulus

von diesem Apostel entworfen wird, macht, wie wir gesehen, am wenigsten darauf Anspruch, eine Copie des petrinischen zu sein: von der Parallelisirungs-Idee, welche nach der Ansicht der neueren Kritik das innerste Motiv der Composition des ganzen Buches sein soll, haben wir mit unbefangenem Auge Nichts entdecken können; was sich etwa Aehnliches auf beiden Seiten findet, das erklärt sich am einfachsten durch die Identität des Verfassers, bei der einzelne Anklänge an Früheres als ganz absichtslos und natürlich erscheinen. Die Darstellung des Apostels Paulus bietet zwar auch manche Züge, die man mit entschiedenem Erfolg den Angriffen seiner Gegner entgegen halten könnte. Aber man braucht darum keinen anderen als rein geschichtlichen Zweck bei dem Verfasser vorauszusetzen. Denn einerseits versteht es sich von selbst, dass eine nur einiger Massen historisch treue Beschreibung der Wirksamkeit Pauli zugleich eine Apologie gegen die Anklagen seiner Gegner sein muss, andrerseits sind, wie schon Eichhorn gegen Griesbach's Auffassung des Zwecks der Apostelgeschichte treffend bemerkt hat, „Zweck eines Buches, und Gebrauch, der sich von ihm machen lässt, noch sehr verschiedene Dinge". Noch weniger, als ein apologetisches, können wir unserm Schriftsteller ein conciliatorisches oder

kann doch auch nicht während seines ganzen zweijährigen Aufenthalts in Rom mit der dortigen Gemeinde im Streit gelegen haben. Warum wird uns also Nichts von seinen freundlichen Berührungen mit ihr erzählt? Gerade wenn das Buch, wie auch wir mit Schneckenburger annehmen, für römische Christen zunächst bestimmt war, ist es viel natürlicher, das Schweigen, über Pauli Wirksamkeit in Rom auf ihre Bekanntschaft damit, als auf den etwaigen Anstoss, den ein Bericht davon ihnen hätte geben können, zurückzuführen. Wenn man aber endlich behauptet, der Verfasser habe auch von dem Martyrium des Apostels aus apologetischer Absicht geschwiegen, so möchte man das fast absurd nennen. Hätte er die ihm zugeschriebenen Zwecke wirklich verfolgt, so würde er ihnen dadurch, dass er seinem Helden die Märtyrerkrone aufsetzte, am erfolgreichsten haben dienen können. Oder warum hätte er sich scheuen sollen, von Paulus das zu erwähnen, was man bei Petrus als den herrlichsten Schluss seines apostolischen Lebenslaufs bewunderte?

gar judaistisches Interesse zuschreiben. Der Vorwurf einer solchen Tendenz beruht meist auf der falschen Vorstellung, die man sich von dem Character und den Lehren des Apostels gemacht hat. Wenn man für seinen obersten Grundsatz den hält, dass das Gesetz aufgehoben sei, wenn man demgemäss annimmt, er habe auch bei den Juden auf Nichts mehr gedrungen, als auf Abschaffung des Gesetzes, wenn man ihm sogar einen förmlichen Judenhass zuschreibt, so kann man sich allerdings mit Recht darüber wundern und daraus auf eine besondere Tendenz des Verfassers schliessen, dass „die dem Gesetz abgekehrte Seite" des Apostels so wenig in der Apostelgeschichte hervortritt, und dass er darin so judenfreundlich auftritt. Es ist hier natürlich nicht der Ort, die Ansicht der neueren Kritik von dem Character Pauli zu widerlegen. Nach unsrer Auffassung war ihm im Christenthum allerdings etwas Neues, vom Judenthum wesentlich Verschiedenes erschienen, aber etwas, das auf der Basis des Judenthums stand: die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen. Gesetz und Propheten sind ihm die erste, vorbereitende und darum noch immer fundamentale göttliche Offenbarung, deren Vollendung in Christo Jesu erschienen ist. Das Gesetz hat freilich den Menschen nicht rechtfertigen, sondern nur zur Erkenntniss der Sünde bringen können und ist dadurch der Pädagog auf Christum geworden, in dem allein Rechtfertigung zu finden ist. Aber wie? *νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ νόμον ἱστάνομεν* (Röm. 3, 31). Denn in Christo sind wir nicht von der Erfüllung des ewigen Inhaltes des Gesetzes entbunden, sondern wir erfüllen es jetzt erst recht: nicht mehr aus Zwang, sondern aus freier Liebe. Paulus ist daher nichts weniger als ein „Revolutionär" gegen das Gesetz; er eifert dagegen nur insofern, als man durch seine Beobachtung Rechtfertigung und Seligkeit erwerben will. Nicht einmal die äusseren Gesetzeswerke sind ihm an sich etwas Sündhaftes, vielmehr etwas Indifferentes, das man thun und auch lassen kann.

So steht es mit Pauli Grundsatz von der „Aufhebung“ des Gesetzes. Aber auch mit seinem Universalismus verhält es sich anders, als die neuere Kritik meint. Juden und Heiden sind ihm zwar darin gleich, dass beide unter dem Fluch der Sünde liegen, und beide zu der Theilnahme an dem allein in Christo zu findenden Heil berufen sind. Aber doch antwortet er auf die Frage: was ist denn der Vorzug des Juden, was der Nutzen der Beschneidung? πολὺ κατὰ πάντα τρόπον (Röm. 3, 1. 2). Er hat daher auch als Christ noch immer eine Vorliebe für sein Muttervolk, ihm, dem das Heil zunächst bestimmt ist, predigt er, der Heidenapostel, wo er Juden findet, immer zuerst und wendet sich trotz seines Unglaubens nie gänzlich von seinem armen, verblendeten Volke ab. In Paulus steckt der Jude auch noch nach seiner Bekehrung: das sollte man nicht leugnen wollen. Wen dieser Geist nicht anspricht, der mag sagen, er müsse noch geläutert werden, wenn der wahre Geist Christi dargestellt werden solle. Aber man sei darum nicht ungerecht gegen die historische Person Pauli, man lasse ihm seinen eigenthümlichen Standpunct. Das Bild, das uns in der Apostelgeschichte von ihm gegeben wird, ist, mag man auch im Einzelnen noch manche Bedenken hegen, doch im Ganzen und Grossen treu paulinisch und steht mit seiner Selbstdarstellung in den Briefen in vollkommenem Einklang. Wir brauchen daher unserem Schriftsteller keine besondere Tendenz zu supponiren, zu deren Gunsten er dasselbe entweder nur von Einer Seite aufgefasst, oder gar durch judaistische Färbung „bis zur Unkenntlichkeit“ entstellt hätte.

Ebenso verhält es sich mit der Darstellung, die uns im ersten Theile der Apostelgeschichte von der Urgemeinde und ihren Häuptern, besonders dem Petrus, gegeben wird. Die neuere Kritik behauptet natürlich auch von ihr, dass sie durch bestimmte Partei-Interessen gefärbt sei. Nach Schneckenburger soll jede hieher gehörige Erzählung in bewusster Beziehung auf die Geschichte des Paulus stehen.

Man bedarf aber in der That des Scharfsinns eines Schneckenburger, um diese Beziehungen herauszufinden. Wie kann man nur die einfachen historischen Notizen über die Wohlthätigkeit des Barnabas 4, 36f. und dass das Haus, in welches Petrus nach seiner Befreiung aus dem Gefängnisse floh, der Mutter des Marcus gehörte (12, 12), so auffassen, als ob dieselben dazu dienen sollten, „auf das gute Vernehmen des Paulus mit der Muttergemeinde hinzudeuten“, zumal da der Apostel gerade mit diesen Männern, obgleich anfangs eng befreundet, nachher in einen so heftigen Streit geräth, dass er sich ganz von ihnen trennt? Oder wie kann man, wenn der Verfasser 6, 1 die Wahl der sieben Diakonen durch den *γογγυσμός* der Hellenisten motivirt, behaupten, während er im zweiten Theile Alles zu verwischen suche, was auf den Zwiespalt der Gemeinden mit Paulus Bezug hatte, scheine er mit einer gewissen Vorliebe die innern Zerwürfnisse der Urkirche zu erwähnen: da er doch Nichts mehr preist, als das Band der Liebe und Gemeinschaft, welches sich eng um die erste christliche Gemeinde schlang (cf. 1, 14ff. 2, 42ff. 4, 23ff. 32ff. 5, 12)? Von dem vermeintlichen Parallelismus zwischen petrinischen und paulinischen Wundern und Leiden, sowie zwischen der Würde und der Befähigung beider Apostel haben wir schon in der Untersuchung über die Geschichte Pauli gesehen, dass er ein Phantom ist, welches bei näherer Besichtigung in Dunst zerfliesst: Paulus ist nicht der Nachtreter des Petrus, darum kann dieser auch nicht sein Vor- und Urbild sein. Einen Punct jedoch, der von der neueren Kritik sehr stark hervorgehoben wird, müssen wir, obgleich wir ihn oben schon besprochen, hier noch etwas genauer erörtern: es ist dies die apostolische Wirksamkeit des Petrus, insbesondere die Stellung, welche ihm zur Heidenbekehrung gegeben wird, überhaupt die ganze vorpaulinische Entwicklung des Heidenchristenthums, wie sie in der Apostelgeschichte beschrieben wird. Nach der Ansicht der neueren Kritik soll diese Darstellung mit

jedem Zuge darauf berechnet sein, die schon vorpaulinische Anerkennung der Heidenbekehrung in's Licht zu stellen und eben dadurch die Rechtmässigkeit der paulinischen Heidenpredigt zu begründen: Paulus habe nur in die Fusstapfen der älteren Apostel zu treten gehabt. Indem man der Apostelgeschichte diese Tendenz zuschreibt, beruft man sich vornehmlich auf die ausführliche Erzählung von der Bekehrung des Cornelius durch Petrus und der Billigung derselben von Seiten der jerusalemischen Gemeinde, sowie auf die Berichte von der Wirksamkeit des Philippus unter den halb heidnischen Samaritern, von der durch ihn erfolgten Taufe des Kämmerers aus Mohrenland und von der Gründung einer heidenchristlichen Gemeinde zu Antiochien durch versprengte Hellenisten. Wie Schneckenburger unter Voraussetzung der Geschichtlichkeit dieser Erzählungen von einem besonderen apologetischen Zweck derselben reden kann, ist schwer zu begreifen. Wenn sich die christliche Kirche ganz in der Weise entwickelt hat, wie es uns hier dargestellt wird, wenn die erste Veranlassung zur Heidenbekehrung wirklich in der mit der stephanischen Verfolgung verbundenen Zerstreuung der Hellenisten zu suchen und „der Erstling der Heiden“ wirklich von Petrus durch die Taufe in die christliche Gemeinschaft aufgenommen worden ist, was kann der Zweck, den der Schriftsteller in der Mittheilung dieser Thatsachen verfolgt, anders sein, als der der geschichtlich treuen Relation? Die Ausführlichkeit der Erzählung erklärt sich vollständig aus der grossen Wichtigkeit, welche das Factum der ersten Heidenbekehrung für den Geschichtschreiber haben musste, zumal wenn derselbe besonders für Heidenchristen schrieb und selbst ein solcher war. Auch wird der unbefangene Leser in den Worten, mit welchen Petrus auf dem Apostelconvent an die durch ihn vollbrachte That erinnert, bei Annahme ihrer Historicität nichts Tendenzmässiges finden. Selbst Baur gesteht p. 78: „wäre Alles so vorgefallen, wie erzählt wird, so dürfte man nach einem besonderen apolo-

getischen Zweck des Verfassers nicht fragen". In der That kann man einen solchen nur dann supponiren, wenn man in der ganzen Darstellung der Apostelgeschichte von der ersten Entwicklung des Heidenchristenthums nur eine des geschichtlichen Hintergrunds gänzlich ermangelnde Fiction sehen zu müssen glaubt.

Das ist denn auch wirklich die Anklage, die Schneckenburger's Nachfolger gegen unsern Schriftsteller erheben: „wenn nicht alle Zeichen täuschen", sagt Schwegler II. p. 111, „so ist der erste Theil der Apostelgeschichte eine fortlaufende Fiction". Wie im zweiten nicht den historischen Paulus, so sollen wir im ersten Theil auch nicht die historischen Urapostel, namentlich nicht den historischen Petrus vor uns haben: wie jener in's Judaistische umgesetzt sei, ein „metamorphosirter Petriner", so diese in's Universalistische, „metamorphosirte Pauliner". Es soll eine totale „Umstellung der Charactere", eine förmliche „Vertauschung der historischen Rollen" zwischen Paulus und den Uraposteln Statt gefunden haben. Wäre dem wirklich so, so würde allerdings „nur ein Kleinstes von kritischer Unbefangenheit" dazu gehören, in einer solchen Darstellung „eine bestimmte Tendenz" zu vermuthen (Zeller 1850. p. 332). Aber es fehlt eben viel, dass sich die Sache also verhielte. Wie es mit der Judaisirung des Paulus steht, haben wir schon oben gesehen: der „Wahrscheinlichkeitsbeweis", den Schwegler II. p. 113 in „der analogen Behandlung des Heidenapostels" für die Paulinisirung der älteren Apostel findet, fällt also zusammen. Woraus soll denn nun aber die Ungeschichtlichkeit der Darstellung der Apostelgeschichte hervorgehen? Warum soll es denn eigentlich unglaublich sein, dass Petrus den Cornelius ohne vorgängige Beschneidung in die christliche Gemeinschaft aufgenommen? Warum sollen die Grundsätze, die er bei dieser Gelegenheit ausspricht, nicht die seinigen gewesen sein? Die neuere Kritik hat ihr ganzes Gebäude von dem beschränkt jüdischen Standpunct der Urapostel und deren ent-

schiedenem Gegensatz gegen die paulinische Richtung fast allein auf ihre Auslegung von Gal. 2 gegründet. Aber wir haben schon gezeigt, wie wenig diese Auslegung den Worten des Apostels Gerechtigkeit widerfahren lässt*). Uns

*) Baur meint freilich auch noch in seinem so eben erschienenen Buche „das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte" 1853. p. 50: „dass die Gegner, mit welchen es Paulus zu Jerusalem zu thun hatte, nicht die älteren Apostel selbst waren, sondern nur einzelne extreme Judaisten, sei eine Behauptung, die, so oft sie auch wiederholt werde, den klaren Sinn der Worte des Apostels zu sehr gegen sich habe, als dass ihr Jemand beistimmen könnte, der nicht das besondere Interesse habe, der authentischen, den unmittelbaren Eindruck der Wahrheit machenden, durchaus klaren Erzählung des Apostels einen Bericht vorzuziehen, welcher so wenig mit ihr zusammenstimme und die sichtbare Tendenz habe, die Sache in ein schiefes Licht zu stellen". Aber mögen die Ausdrücke *οἱ δοκοῦντες*, *οἱ δοκοῦντες εἶναί τι* sich noch so absichtlich auf „den subjectiven Standpunct der Gegner" beziehen, mag Paulus sich auch mit noch so entschiedenem „Bewusstsein der Selbstständigkeit seiner Stellung" dem Petrus gegenüberstellen: wenn man nur den Gegensatz, den er unleugbar zwischen den Säulenaposteln und den *παρεισάκτοις ψευδαδέλφοις* macht, anerkennt, wenn man das *οὐδὲν προσανέθεντο ἐμοί* richtig versteht, wenn man endlich der *κοινωνία*, zu der sich die Apostel durch brüderlichen Handschlag verbinden, ihre wahre Bedeutung zugesteht und in ihr nicht bloss eine erzwungene Anerkennung sieht, „dass jeder der beiden Theile das Recht habe, seinen eigenen, von dem der Anderen geschiedenen, unabhängigen Weg zu gehen", sondern eine auf wesentlich gleichen Ueberzeugungen beruhende innere herzliche Gemeinschaft, so kann gar nicht mehr davon die Rede sein, dass Paulus und Petrus in Jerusalem oder auch in Antiochien so einander gegenüber standen, „dass jeder von beiden nach seiner Ansicht vom Christenthum über das Christenthum des Andern nur ein verneinendes Urtheil sprechen konnte" (Baur a. a. O. p. 53). Die Wirkung des antiochenischen Auftritts denkt sich Baur „sehr nachhaltig", so dass dadurch „eine grosse Kluft" zwischen beiden Aposteln entstanden sei: es finde sich „nicht die geringste Andeutung darüber, dass der damals so tief zerrissene Zusammenhang durch eine nähere gegenseitige Berührung wieder hergestellt worden sei" (p. 58). Aber zu welchem Zweck that denn der Apostel den Galatern gegenüber jenes Auftritts Erwähnung? Doch nicht etwa, um sie an die Ohnmacht seiner Opposition gegen ihre apostolische Auctorität zu erinnern? Hatten seine Vorwürfe nicht die Wirkung gehabt, dass Petrus sie als berechtigt anerkannte, so hatte Paulus wenig Ursache, sich eines Benehmens zu rühmen, welches den Galatern als eine unverzeihliche Anmassung erscheinen mochte. Wenn

steht es gerade auf Grund des Galaterbriefs, „dieser historischen Urkunde von der grössten Wichtigkeit“, fest, dass die Säulenapostel mit Paulus in der Anerkennung eines vom mosaischen Gesetz entbundenen Heidenchristenthums einverstanden und weit entfernt waren, „den Grundsatz der Beschneidung in seiner schlechthinigen Unbedingtheit für die messianische Gemeinschaft geltend zu machen“ (Baur a. a. O. p. 51). Warum sollen wir also der Erzählung von der durch Petrus erfolgten Bekehrung und Taufe des Cornelius keinen Glauben schenken? Die neueren Kritiker finden es undenkbar, „dass derselbe Petrus ein halbes Menschenalter später, zu Antiochien, aus Furcht vor den gläubigen Juden sich anstellt, als billigte er es nicht, mit den gläubigen Heiden umzugehen“ (Schwegler II. p. 106). Freilich, wenn er damals aus voller Ueberzeugung handelte, so würde es undenkbar sein, dass er schon „vor alten Zeiten“ (15, 7) einen Heiden nicht nur besucht, sondern auch bekehrt und getauft hätte. Aber wie oft soll man denn daran erinnern, dass er zu Antiochien aus Heuchelei handelte, auch sein Benehmen in Folge der Vorwürfe Pauli wieder änderte? Zeller findet es ausserdem „im höchsten Grade auffallend“, dass Paulus bei dieser Gelegenheit „von dem schlagendsten Beweisgrund, dem eigenen Vorgange des Petrus, keinen Gebrauch mache“ (1849. p. 394). Aber was thut er denn anders, wenn er seinen Tadel mit den Worten εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἐθνικῶς ζῇς καὶ οὐκ Ἰουδαϊκῶς beginnt? Das war am schlagendsten, wenn er sich auf das anfängliche Benehmen des Petrus in Antiochien selbst berief: da brauchte er nicht auf weit zurück liegende Zeiten zu recurriren. Der antiochenische Auftritt berechtigt um so weniger zu einem Zweifel an der Erzählung

er nicht ausdrücklich sagt, Petrus habe in Folge des Tadels seine Schuld erkannt und bekannt, so beweist das nur, wie schonend er gegen seinen Mitapostel und die Galater verfährt, nicht aber, was nach der offenbaren Intention seiner ganzen Darstellung schlechthin undenkbar ist, dass sein Auftreten nicht den gewünschten Eindruck auf Petrus gemacht hatte.

der Apostelgeschichte, als uns ja nicht verhehlt wird, wie Petrus durch eine besondere göttliche Vision dazu bewogen werden musste, der Einladung des Cornelius zu folgen. Bisher hatte er sich des näheren Umgangs mit Unbeschnittenen enthalten und sich darauf beschränkt, seinem Volke den Messias zu predigen. Aber nun, da er von einem heilsbegierigen Heiden selbst aufgefordert wird, ihm das Evangelium zu verkünden, da ist ihm der göttliche Wille, dass auch die Heiden in das Reich Gottes eingehen sollen, unzweifelhaft, da dringt auch in ihm der Gedanke zu völliger Klarheit durch, vor Gott gelte kein Ansehen der Person, sondern unter allerlei Volk, wer ihn fürchte und Recht thue, der sei ihm angenehm (19, 34f.). Was ist denn daran unglaublich? Und warum sollen wir annehmen, dass diese ganze Erzählung rein fingirt sei, um Petrus als den „eigentlichen Heidenapostel“ darzustellen? An sich macht sie gar nicht den Eindruck einer aus solcher Absicht hervorgegangenen „freien Composition“. Ritschl bemerkt mit Recht p. 122: „wenn der nächste Zweck dieser Erdichtung der wäre, den Petrus als Heidenbekehrer erscheinen zu lassen, so widerspricht dem doch der Umstand, dass Cornelius im Eingang der Erzählung (10, 2: *εὐσεβὴς καὶ φοβούμενος τὸν θεόν*) als Proselyt des Thors beschrieben wird“. Zwischen einem solchen und einem gewöhnlichen Heiden ist zwar kein grosser Unterschied, die Bekehrung des Cornelius macht auch in Jerusalem den Eindruck, dass die Heiden das Wort Gottes angenommen (11, 1. 18); aber unter der Voraussetzung der freien Composition wäre es doch ganz unbegreiflich, dass der Verfasser gerade einen Proselyten des Thores zum Helden seiner Heidenbekehrungsgeschichte gemacht hätte. Wenn Cornelius als ein solcher beschrieben wird, so beweist das deutlich den rein geschichtlichen Zweck des Verfassers, wie es denn auch ganz natürlich ist, dass die Sehnsucht der Heiden nach dem in Christo erschienenen Heil in einem Proselyten zuerst hervortrat. Hätte unser Schriftsteller die

Absicht gehabt, dem Petrus, als dem Haupte der Apostel, die Initiative der Heidenbekehrung zu vindiciren, so würde er ihn gewiss nicht erst in Folge dreimaligen göttlichen Geheisses, gegen dessen Ausführung er sich sogar anfangs sträubt, sondern aus eigenem Antrieb dies Werk haben unternehmen lassen; er würde ihn auch als den dargestellt haben, der zuerst das Evangelium den Nichtjuden verkündigte, ihm nicht aber an Philippus, der in Folge der durch die stephanische Verfolgung bewirkten Zerstreuung der Christen zuerst den halbheidnischen Samaritern das Wort Gottes predigt und den Eunuchen aus Mohrenland, den wir uns doch wahrscheinlich als einen Proselyten zu denken haben, durch die Taufe in die christliche Gemeinschaft aufnimmt, einen Vorgänger gegeben haben. Wenn er ihn als den „eigentlichen Heidenapostel" hätte hinstellen wollen, so würde er seine Missionsthätigkeit unter den Heiden endlich nicht auf den Cornelius und sein Haus beschränkt, sondern in noch mehreren Erzählungen von Heidenbekehrungen beschrieben haben. Uebrigens geht gerade daraus, dass ein Hellenist, nicht etwa einer von den hebräischen Mitgliedern der Urgemeinde, es war, der sich zuerst an die Nichtjuden wendete, und dass es auch später wieder Hellenisten waren, die in Antiochien die erste heidenchristliche Gemeinde gründeten (11, 20f.), die Geschichtlichkeit der Darstellung der Apostelgeschichte auf das Evidenteste hervor. Die Hellenisten waren eben wegen ihrer freieren Richtung am fähigsten, den Gedanken der Universalität des Heils, der durch das Christenthum ausgesprochen worden, aufzufassen und practisch auszuführen. Die neueren Kritiker bezeigen freilich nicht wenig Lust, den ganzen Entwicklungsgang, wie er hier beschrieben wird, in Frage zu stellen: denn Paulus muss es ja durchaus gewesen sein, der die Schranken des jüdischen Particularismus zuerst durchbrach und den ersten Heiden bekehrte; auch sind ja jene Heidenmissionen der διασπαρέντες „durch die Verfolgungen der Juden gegen die Urge-

meinde herbeigeführt, so dass also auch schon im ersten Theil der Apostelgeschichte, wie im zweiten bei den Missionspredigten des Paulus, mit der Unempfänglichkeit und Verstocktheit der Juden die Nothwendigkeit der Heidenpredigt bedeutsam motivirt wird" (Schwegler II. p. 102). Aber einestheils erscheint der Hass der Juden, welcher die Verfolgung und Zerstreuung der Christen hervorruft, offenbar nur als der geschichtliche Anlass, nicht als das dogmatische Motiv zur Heidenpredigt. Andererntheils ist das ja gerade der naturgemässe Lauf der Dinge, wie er sonst auch immer von der neueren Kritik gefordert wird, wenn der grosse Heidenapostel, dessen epochemachende Bedeutung darin bestehen soll, dass er der Lehre von der Aufhebung des Gesetzes und der Universalität des Heils mit Erfolg Bahn brach, manche Vorläufer hatte, die ihm eben durch ihre vorbereitende Wirksamkeit einen so grossartigen Erfolg sicherten. Die Darstellung der Apostelgeschichte von der besonders durch die Hellenisten vermittelten Entwicklung der christlichen Kirche trägt so entschieden den Character der Wahrscheinlichkeit und Glaubwürdigkeit an sich, dass selbst Baur in seinem neuesten Werke (p. 42) dieselbe als geschichtlich anzuerkennen nicht umhin kann. Wenn aber schon ein Stephanus den Gedanken des Universalismus erfasst, wenn ein Philippus und andere Hellenisten die Heiden schon nicht mehr durch die Beschneidung, sondern durch die Taufe in die christliche Gemeinschaft aufgenommen hatten, warum sollen wir bei den Uraposteln nicht dieselben freieren Gesinnungen voraussetzen*)? Sie müss-

*) Baur findet (a. a. O. p. 42) den ersten Keim des Gegensatzes zwischen dem Judenchristenthum und dem Paulinismus in der Geschichte des Stephanus, bei der wir überhaupt „erst auf einem festern geschichtlichen Boden stehen" sollen. Sein Auftreten, welches den Character der Opposition gegen das Judenthum angenommen, scheine nämlich „die jerusalemische Gemeinde selbst in zwei verschiedene Richtungen getheilt zu haben". Denn da es „nicht wahrscheinlich" sei, „dass, wie die Apostelgeschichte 8, 1 sage, nur die Apostel es waren, welche bei

ten sich dann sogar von einem Barnabas, der 4, 36 ausdrücklich als ein Levit bezeichnet wird, und andern Männern der Urgemeinde selbst, wie Marcus und Silas, die höchst wahrscheinlich zu den Hebräern gehörten, in der richtigen Auffassung des christlichen Geistes haben übertreffen lassen. Oder sollen wir annehmen, dass die Männer, mit welchen Paulus so lange zusammen wirkte und grosse Missionsreisen unternahm, ein Christenthum hatten, über welches er „nur ein verneinendes Urtheil“ fällen konnte, welches von dem seinigen „principiell verschieden“ war?

So oft man über den vermeintlichen „principiellen Gegensatz“ zwischen Paulus und den Uraposteln tiefer nachdenkt und ihn zu begreifen versucht, immer erscheint er als ganz undenkbar. Nach Baur soll der Paulinismus „das bewegende, bahnbrechende, den innersten Kern des jüdi-

jener Verfolgung in Jerusalem zurückblieben, da die Verfolgung selbst, wie aus ihrem Anlass zu schliessen sei, nicht sowohl der Gemeinde im Ganzen gegolten zu haben scheine, als vielmehr nur den Hellenisten, welche die freiere, dem Judenthum feindlich entgegentretende Richtung des Stephanus hatten, so gebe die Geschichte des Stephanus den deutlichsten Beweis, dass die jerusalemische Gemeinde ursprünglich zwei verschiedene Bestandtheile in sich begriff, Hebräer und Hellenisten, welche nun auch äusserlich von einander getrennt wurden“. Aber die Wirkung der Verfolgung soll ja erst beweisen, dass die jerusalemische Gemeinde ursprünglich zwei verschiedene Bestandtheile in sich begriff, wie kann also Baur schon voraussetzen, die Verfolgung habe nicht sowohl der ganzen Gemeinde, als nur den Hellenisten gegolten, weil dieselben die freiere Richtung gebildet hätten? Baur's ganze Argumentation beruht auf der sonst den neueren Kritikern so anstössigen Notiz von dem Zurückbleiben der Apostel in Jerusalem und auf dem Umstand, dass Stephanus die Veranlassung zur Verfolgung gab. Aber unser Schriftsteller will sein πλὴν τῶν ἀποστόλων gewiss nicht so verstanden wissen, als ob die Apostel keine Verfolgung zu erleiden gehabt hätten. Und wie kann man daraus, dass die Verfolgung durch einen Hellenisten hervorgerufen worden war, schliessen, sie habe sich nur gegen die Hellenisten, nicht aber gegen die Hebräer gerichtet, und die Zurückbleibenden hätten nur zu den letzteren gehört? Man sieht, der Gedanke eines Gegensatzes innerhalb der ersten christlichen Gemeinde ist von Baur nicht aus dem Bericht der Apostelgeschichte heraus bewiesen, sondern erst hineingetragen worden.

schen Particularismus zerbrechende Princip" gewesen sein (p. 95). Doch nicht als ob „der eigentliche Stifter des Christenthums, als eines principiell Neuen, erst Paulus geworden, das ursprüngliche Christenthum aber nichts anders gewesen wäre, als der innerjüdische Glaube an die Messianität Jesu": vielmehr trete, „was an sich und thatsächlich schon vorhanden sei, erst dann in seiner bestimmten concreten Gestalt hervor, wenn die äussern Verhältnisse die nöthigende Veranlassung geben, sich des in ihm enthaltenen principiellen Gegensatzes (gegen das Judenthum) bewusst zu werden" (Baur p. 43). Das ist freilich das Höchste, was die neuere Kritik, wenn sie ihre Ansicht von dem Gegensatz zwischen der paulinischen und petrinischen Richtung festhalten will, zugeben kann. Aber wenn man damit Ernst macht, so wird die Annahme dieses Gegensatzes selbst wieder unmöglich. Es soll, wie sich das ja auch von selbst versteht, kein principieller Gegensatz zwischen dem Stifter des Christenthums und Paulus vorhanden gewesen sein. Der Schluss vom Meister auf seine unmittelbaren Schüler wäre gewiss nicht unerlaubt. Aber wir brauchen ihn gar nicht anzuwenden. Wenn Paulus nur das zu einer bestimmten concreten Gestalt gebracht haben soll, was an sich und thatsächlich schon vorhanden war (natürlich auch in den Uraposteln), wie kann dann eine „principielle Verschiedenheit" zwischen seinem und ihrem Evangelium Statt gefunden haben? Auch wenn man die Lehre der neueren Philosophie annähme, dass sich ein Ding nur durch seinen Gegensatz hindurch zu einem Höheren entwickele, wäre nur eins von beiden möglich: entweder Paulus, oder die Urapostel ständen in einem Gegensatz zu Christo. Aber ersteres hat Baur selbst schon abgelehnt, im letzteren Falle könnte der Paulinismus nur ein zwischen den genannten Gegensätzen Vermittelndes sein, und das ist er nach Baur, der in ihm den reinen Gegensatz gegen das Judenchristenthum sieht, auch wieder nicht. Ferner: Wenn es nur der nöthigenden Veranlassung in den

äusseren Verhältnissen bedurfte, um das thatsächlich schon Vorhandene zum Bewusstsein zu bringen, konnten, ja mussten dies dann nicht schon die Urapostel selbst thun? Als ob es ihnen an der nöthigenden Veranlassung gefehlt hätte in einem Lande, das von Hellenen wimmelte, zu einer Zeit, wo der Gedanke des Universalismus gerade durch die äusseren Verhältnisse nahe genug gelegt war! Und wenn nun gar Petrus von einem heilsbegierigen Heiden zur Verkündigung des Evangeliums aufgefordert wurde, trat da nicht die äussere Veranlassung in höchst nöthigender Form an ihn heran? Wie konnte er da noch zaudern, das aus sich heraus zu setzen, was „an sich und thatsächlich“ schon in ihm vorhanden war? Den Hellenisten traut man es zu, nur nicht den unmittelbaren Schülern des Herrn! Aber die neuere Kritik versetzt sie auf einen noch weit beschränkteren Standpunct: sie sollen sich ja, als Paulus kam, die Sache des Heidenchristenthums und dessen Freiheit vom mosaischen Gesetz durchzufechten, diesem Angriff auf das Entschiedenste widersetzt und es zu einem vollständigen Bruche zwischen dem Judenchristenthum und dem Paulinismus gebracht haben, so dass es von nun an „ein doppeltes Evangelium“ gab, und der eine Theil über das Christenthum des anderen „nur ein verneinendes Urtheil“ fällen konnte! Ist das vernünftiger Weise zu begreifen, wenn es doch nur der „nöthigenden Veranlassung“ bedurfte, um das zu einer concreten Gestalt zu bringen, „was an sich und thatsächlich schon vorhanden war“?

Auch mit der Vermittlung der vermeintlichen Gegensätze innerhalb des ersten Christenthums, wie die neuere Kritik sie sich denkt, ist es ein eigenes Ding. Nach Baur's Ansicht „leuchtete, sobald das grosse Gebiet der Heidenwelt (durch Paulus) für das Evangelium erobert war, auch dem Judenchristenthum Nichts mehr ein, als dieser christliche Universalismus, mit demselben Interesse war es nun aber auch darauf bedacht, den gleichsam auf revolutionäre Weise errungenen Besitz zu einem legitimen zu machen und

Formen aufzustellen, durch welche nicht nur das Bewusstsein der Judenchristen sich mit der neuen Ordnung der Dinge befreunden konnte, sondern auch der Strom der excentrischen Bewegung so geregelt wurde, dass er innerhalb der Grenzen eines geordneten Verlaufes blieb" (p. 96). Das starre Judenchristenthum, welches sich in seinen ersten, begabtesten Vertretern gar nicht weiter entwickeln wollte, ist also später doch aus seiner Unbeweglichkeit herausgetreten und sogar in den anfangs so bitter bekämpften Gegensatz umgeschlagen! Die Heroen, durch welche diese Bewegung hervorgerufen worden, sind zwar unbekannt, auch dürfte es schwer zu begreifen sein, wie sie diesen Umschlag hervorzubringen vermocht, wenn doch die Urapostel, obgleich sie die von Paulus vollendete Thatsache eines von Gesetz und Beschneidung befreiten Heidenchristenthums grossartig genug vor Augen hatten, trotz alledem sich hartnäckig gegen seine Anerkennung verschlossen. Aber wenn das Resultat der Entwicklung darin bestehen soll, dass der paulinische Inhalt vom Judenchristenthum angenommen und nur „in die seiner Anschauungsweise entsprechenden Formen" gebracht wurde, wozu denn noch um dieses von der philosophischen neueren Kritik sonst nicht eben stark hervorgehobenen Gegensatzes zwischen Inhalt und Form einen ursprünglichen Gegensatz innerhalb des Christenthums selbst annehmen, der sich dann im Laufe der Zeit sonderbarer Weise so vermittelte und ausglich, dass der eine Theil den Inhalt, der andere die Form hergab? Die Ansicht der neueren Kritik, dass die historische Entwicklung nur auf Grund von entschiedenen Gegensätzen vor sich gehe, hat unendlich viel Wahres. Man kann nur darüber streiten, ob die Entwicklung in der Vermittlung beider Gegensätze oder in der Ueberwindung des einen durch den andern bestehe, und ob in den einzelnen Perioden mehr eine Vermittlung oder mehr eine Ueberwindung Statt finde. Aber warum soll man das treibende Princip der christlichen Entwicklung in einen ursprünglichen grossen

Gegensatz innerhalb der neuen Religion selbst setzen, warum nicht, wie man bisher immer angenommen, in den Gegensatz des Christenthums zu dem Judenthum und Heidenthum, einen Gegensatz, der doch begreiflicher Weise zuerst überwunden werden musste, auch gewiss genug Kraft hatte, die Entwicklung aus einem Stadium in das andere zu treiben?

Die Annahme eines „Zwiespaltes“ zwischen Paulus und den Uraposteln und einer „principiellen Verschiedenheit“ ihres Evangeliums ist unhaltbar. Beide sind vielmehr Träger des durch Christus in die Welt gesetzten neuen Princips, welches sie gegen Judenthum und Heidenthum durchkämpfen. Im Gegensatz zu diesen Mächten sind beide wesentlich einer und derselben Ueberzeugung: vor dieser Einheit verschwinden die Verschiedenheiten der Lehre, welche immerhin in einzelnen Puncten zwischen ihnen Statt gefunden haben mögen, und gestalten sich zu wohlberechtigten, ein harmonisches Ganze bildenden, verschiedenartigen Auffassungen eines und desselben Princips. Beide haben die Ueberzeugung, dass nicht in des Gesetzes Werk, sondern nur in Christo Seligkeit zu finden, dass auch das Heil allen Menschen, den Heiden sowohl, als den Juden, bestimmt sei. Wenn die ältern Apostel das mosaische Gesetz noch immerfort beobachten, so thun sie das nur aus Anhänglichkeit an die alte, nationale Sitte, nicht aber, als ob sie seine Befolgung für nothwendig zur Seligkeit hielten: den Heidenchristen gestehen sie ja die Freiheit von Gesetz und Beschneidung zu. Und wenn sie selbst meist nur den Juden den Messias predigen, so geschieht das nur, weil sie sich zur Heidenbekehrung nicht unmittelbar berufen fühlen und sie daher lieber den Hellenisten überlassen, nicht aber, weil sie die Heiden vom Heile ausschliessen: Petrus verkündigt ihnen ja, als er dazu aufgefordert wird, das Evangelium und tauft einen Cornelius nebst seinem ganzen Hause. Freilich konnte dieser gegen das Judenthum so tolerante Standpunct leicht missverstanden werden.

Die Apostel konnten leicht in den Verdacht kommen, als ob sie die Beobachtung des Gesetzes, die sie selbst noch beibehielten, für etwas absolut Nothwendiges hielten. Die Gemeinde selbst konnte sogar, wenn sie, wie es die Menge zu thun pflegt, auf die äusseren Gebräuche zu grosses Gewicht legte, leicht wieder in den alten Standpunct, auf welchem sie im Gesetze Rechtfertigung zu finden geglaubt, zurückfallen und dann um so heftiger auf der Rehabilitation des Gesetzes bestehen. In der That ist dies der Punct, an den die Reaction, welche sich nothwendiger Weise nach der im Christenthum gemachten Revolution innerhalb der christlichen Gemeinde selbst erheben musste, anknüpfte. Nachdem das christliche Princip im ersten Stadium seiner Entwicklungsgeschichte rein und lauter gegen das Judenthum war behauptet worden und dadurch eben jene ersten Verfolgungen hervorgerufen hatte, von denen die neuere Kritik aus höchst begreiflichen Gründen Nichts wissen will, geschah es, dass ein Theil der jerusalemischen Judenchristen, besonders gläubig gewordene Pharisäer, anfingen, die Beobachtung des mosaischen Gesetzes für etwas anzusehen, das ebenso wesentlich zum Character eines Christen, wie zu dem eines Juden gehöre. Diese dem christlichen Princip offenbar feindliche, judaistische Richtung kam durch die Entstehung des Heidenchristenthums zuerst zum Vorschein. Als nämlich die jerusalemischen Judenchristen von der durch Petrus ohne vorgängige Beschneidung erfolgten Taufe des Cornelius und seines ganzen Hauses hören, sprechen sie gegen den zurückkehrenden Apostel ihre Bedenken über diese seine Handlung aus. Doch lassen sie sich durch seine ausführliche Erzählung von dem ganzen Vorgang, in dem sie Gottes Finger erkennen, bald beschwichtigen und preisen schliesslich den Herrn, dass er auch den Heiden Busse in's Herz gegeben. Aber die Reaction ist damit nur auf kurze Zeit zum Schweigen gebracht. Auf die Nachricht von der Entstehung einer rein heidenchristlichen Gemeinde zu Antiochien schicken die Jerusalemiter einen aus

ihrer Mitte, den Barnabas, dorthin. Dieser freut sich auch sehr, als er die Gnade Gottes sieht, und wirkt selbst, später mit Paulus zusammen, zur Bekehrung der Heiden, die sich in Folge dessen dem Christenthum sehr zahlreich zuwenden. Aber die Entwicklung eines von Gesetz und Beschneidung befreiten Heidenchristenthums, das durch Pauli Missionsthätigkeit zumal eine immer grossartigere Ausdehnung zu gewinnen drohte, lief den particularistischen Anschauungen der judenchristlichen Zeloten zu sehr entgegen, als dass sie sich dabei hätten beruhigen können: sie reisen selbst nach Antiochien und treten dort offen mit der Lehre auf, wer sich nicht beschneiden lasse, der könne nicht selig werden. Darüber entsteht natürlich Streit, Paulus und Barnabas vertheidigen das Recht der Heidenchristen und gehen, da sich die judaistischen Eindringlinge nicht zum Schweigen bringen lassen, selbst nach Jerusalem, um zu sehen, was die dortigen Apostel und Aeltesten über dies Gebahren ihrer Gemeindemitglieder sagen. So trat denn der bedeutungsvolle Augenblick ein, in welchem sich die Häupter der jerusalemischen Gemeinde über das unchristliche Treiben in ihrer Mitte offen aussprechen mussten. Ihr Standpunct konnte nicht zweifelhaft sein: in allen Principienfragen mussten sie auf Seiten Pauli stehen. Petrus tritt den extremen Judaisten in öffentlicher Gemeindeversammlung mit der Erinnerung an die vor langen Zeiten durch ihn vollbrachte That der Bekehrung des Cornelius entgegen: es würde eine Versuchung Gottes sein, wenn sie den gläubigen Heiden, die ebenso wie sie den heiligen Geist empfangen, das Gesetz auflegen wollten, das sie selbst nicht tragen könnten. Und Jacobus stimmt dem bei. Noch einmal ist die ganze Gemeinde einig und beschliesst auf den Vorschlag des Jacobus, den Heidenchristen die Beschneidung zu erlassen und ihnen nur die Enthaltung vom Götzenopferfleisch, vom Blut, vom Erstickten und von der *πορνεία* zu empfehlen, als von Dingen, deren Genuss oder Ausübung bei den Beobachtern des Gesetzes allzu grossen An-

stoss erregen würde. Die Säulenapostel selbst schliessen mit Paulus einen Bund, der auf dem Bewusstsein der wesentlichen Einheit ihrer Ueberzeugungen beruht, und in dem sie seine Heidenmission vollständig billigen. Mit diesem öffentlichen Act der gegenseitigen Anerkennung war nun der feste Grund gelegt, auf dem sich die heidenchristlichen Gemeinden trotz aller judaistischen Reaction weiter entwickeln konnten: darum schweigt auch die Apostelgeschichte fast gänzlich von den folgenden Aeusserungen der reactionären Partei. Aber diese erhebt bald genug wieder ihr Haupt. Als Petrus in Antiochien mit den dortigen Heidenchristen Tischgemeinschaft hält, bestürmen ihn von Jerusalem gekommene Judenchristen, sich von den heidnischen Mahlzeiten zurückzuziehen und die mosaischen Speisegesetze zu beobachten. Anstatt ihr Ansinnen entschieden zurückzuweisen, gibt er demselben feiger Weise nach und macht sogar den Barnabas zum Mitschuldigen seiner Heuchelei; als ihm jedoch Paulus mit dem Worte der Wahrheit tadelnd entgegentritt, da nimmt er wieder seinen alten, freien Standpunct ein. Dass die fanatischen Judaisten ebenfalls die Verwerflichkeit ihrer Forderungen erkannt hätten, ist nicht vorauszusetzen: sie werden im Gegentheil nur um so heftiger auf denselben bestanden haben. Sie werfen seitdem auf den eifrigen Vorkämpfer der christlichen Freiheit einen leidenschaftlichen Hass und suchen seine Schöpfungen, in Galatien und Corinth besonders, durch alle möglichen Intriguen gegen seine Person und Lehre zu zerstören. In Jerusalem selbst verdächtigen sie ihn, als bewege er die auswärtigen Judenchristen dazu, ihre Kinder nicht mehr zu beschneiden. Die Häupter der Gemeinde lassen sich zwar durch ihre Verleumdungen nicht gegen ihn einnehmen, sondern halten die Freiheit der Heidenchristen, wie sie früher von ihnen war beschlossen worden, noch immer aufrecht. Aber die Gesetzeseiferer hatten die Gemeinde so gegen ihn aufgeregt, dass Paulus sich auf den Rath des Jacobus dazu entschliessen muss, ein Nasiräatgelübde zu

übernehmen, um die über ihn verbreiteten Verdächtigungen durch den Beweis, dass er selbst noch das Gesetz beobachte, zu widerlegen. Während der Ausführung dieses Entschlusses entsteht ein Aufstand, und der Apostel geräth in Gefangenschaft. Die neuere Kritik hat sicher Unrecht, wenn sie behauptet, jener Aufstand sei vielmehr ein Werk der jerusalemischen Christen, als der Juden gewesen. Aber leugnen lässt sich nicht, dass sich in der dortigen Gemeinde eine extreme Partei befand, die dem Heidenapostel nichts weniger als hold gesinnt war. Sein Ende brachte sie natürlich nicht zur Ruhe, musste sie vielmehr zu grössern Anstrengungen antreiben, um nun das von ihm entrissene Gebiet wieder zu erobern. Aber es ist hier nicht der Ort, ihre Spuren durch das schwierige Feld des nachapostolischen Zeitalters zu verfolgen, es genüge daher die Bemerkung, dass der nicht in Abrede zu stellende vorherrschend judaistische Character dieser Zeit auf die einfachste Weise gerade aus den Wirkungen eben jener Reaction erklärt wird, deren Ursprung wir in der apostolischen Zeit nachgewiesen haben, und deren Einfluss nach dem Ableben der Apostel natürlich bedeutend steigen musste.

Nach diesen Erörterungen glauben wir nun endlich die Frage über den Zweck der Apostelgeschichte zum Abschluss bringen zu können. Es handelt sich bei ihrer Entscheidung schliesslich um Geschichtlichkeit oder Ungeschichtlichkeit des Inhalts dieser Schrift. Erkennt man denselben wenigstens im Ganzen und Grossen als historisch an, nimmt man an, dass wirklich kein Zwiespalt, kein principieller Gegensatz, sondern eine wesentliche Uebereinstimmung der Ueberzeugung zwischen Paulus und den Uraposteln Statt gefunden, dass letztere vielmehr in dem Conflicte der extremen judaistischen Partei mit dem Heidenchristenthum entschieden auf Seiten des Heidenapostels gestanden, sieht man in Paulus nicht den principiellen Gegner, den Revolutionär gegen Gesetz und Beschneidung auch für die Judenchristen, und in den Uraposteln nicht fanatische Vertheidiger des Ge-

setzes auch für die Heidenchristen, gibt man zu, dass beide dem von Christo ausgesprochenen universalistischen Princip von Herzen ergeben, nur dass der eine durch seinen ganzen Lebenslauf mehr auf die Bekehrung der Heiden, die anderen mehr auf die der Juden gewiesen waren, dass keiner von beiden jedoch sich von dem Gebiete des anderen principiell, auch dann ferne hielt, wenn ihm die Gelegenheit zur Missionsthätigkeit auf demselben unmittelbar geboten wurde, so hat man kein Recht, eine Darstellung, die mit diesen Annahmen vollkommen übereinstimmt, für eine durch bestimmte Tendenzen gefärbte Darstellung zu erklären: der Verfasser kann dann eben keinen anderen Zweck gehabt haben, als den, die Stadien, welche die Entwicklung der christlichen Kirche in ihrem Anfang wirklich durchlaufen, historisch treu zu beschreiben. Die Annahme eines apologetischen Zwecks wäre freilich mit der Voraussetzung der Geschichtlichkeit des Inhalts nicht gerade unverträglich, aber man würde ihn dann kaum noch von dem rein geschichtlichen unterscheiden und dem Verfasser, der dann immerhin mit dem als Augenzeuge erzählenden Begleiter des Apostels Paulus identisch sein könnte, nur einen bestimmten Standpunct, etwa den paulinischen oder heidenchristlichen, vindiciren können, von dem aus er die Geschichte der christlichen Kirche ohne Nebenabsichten, historisch beschrieben habe. Wir haben auch gezeigt, dass die Beschaffenheit der Apostelgeschichte an sich die Annahme eines besonderen apologetischen Zwecks gar nicht fordert, sich vielmehr auf das Einfachste und Natürlichste aus den eigenthümlichen Verhältnissen und Bedürfnissen des Schriftstellers und seiner ersten Leser erklärt. Schneckenburger's Nachfolger sind daher mit vollem Recht, ja auf nothwendige Weise über ihn hinausgegangen und haben seine Ansicht gerade durch den Nachweis einer durchgängigen Ungeschichtlichkeit der Angaben der Apostelgeschichte erst recht zu stützen und weiter auszubilden gesucht. Wenn man freilich in ihrer Darstellung „eine Entstellung des ge-

schichtlichen Thatbestandes, eine absichtliche Umbildung der Geschichte" sehen zu müssen glaubt (cf. Zeller 1850. p. 347), so ist Nichts leichter, als „unwidersprechlich" zu beweisen, wie Baur a. a. O. p. 111 es in seinen eigenen und Zeller's Untersuchungen dargethan glaubt, dass der Verfasser bestimmte Interessen und Tendenzen verfolgt habe, um deretwillen er eben die geschichtliche Wahrheit so entstellte. Nur verliert dieser „unwidersprechliche" Beweis für diejenigen, welche über die historische Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte etwas anders denken, all seine Kraft. Uebrigens haben wir die Ansicht, dass sie eine Tendenzschrift sei, nicht nur durch Anerkennung ihres Inhalts, sondern auch so zu widerlegen gesucht, dass wir zeigten, wie wenig ihre Darstellung darnach aussehe, als sei sie aus irgend einer Tendenz oder gar aus derjenigen, von welcher die neueren Kritiker sie durchdrungen sein lassen, geflossen.

Wir wollen über diesen Punct nur noch einige Bemerkungen zum Schluss hinzufügen. Die Ansicht, dass unser Schriftsteller einen judaistischen Zweck verfolgt habe, steht mit dem sowohl der Apostelgeschichte, als dem Evangelium deutlich genug aufgeprägten, auch von der neueren Kritik anerkannten paulinischen Character zu sehr im Widerspruch, als dass sie im Ernst aufgestellt werden könnte: nirgends kann ja Pauli Person und Amt vollkommener anerkannt, nirgends der Universalismus des Heils und die Freiheit der Heidenchristen von Gesetz und Beschneidung ausdrücklicher ausgesprochen, nirgends also der Gegensatz zum Judaismus entschiedener ausgeprägt sein, als es in der Apostelgeschichte geschieht. Aber obgleich „das Interesse für Paulus und das paulinische Christenthum das vorherrschende" ist, soll es doch „nicht der reine, unverfälschte Paulinismus" sein, der in ihr gelehrt wird. Um nämlich die Anerkennung der Selbstständigkeit und Freiheit des Heidenchristenthums durchzusetzen, verbreite der Verfasser „eine Auffassung des Christenthums und eine Vorstellung von dem Character und der Lehre des Paulus,

welche den Paulinismus durch Beseitigung oder Verhüllung seiner anstössigsten Seiten zu der Verbindung mit den Judenchristen geeigneter machen sollte". Die Apostelgeschichte habe daher einen conciliatorischen, irenischen Zweck, sei „der Friedensvorschlag eines Pauliners, der die Anerkennung des Heidenchristenthums von Seiten der Judenchristen durch Zugeständnisse seiner Partei an den Judaismus erkaufen und in diesem Sinne auf beide Parteien wirken wolle" (Zeller 1850. p. 359). Was es mit diesen „Zugeständnissen an den Judaismus" für eine Bewandniss hat, wissen wir schon. Wenn Zeller sie p. 352 dahin zusammenfasst: „der Verfasser setzt die Hauptstücke der paulinischen Lehre bei Seite, lässt den Judenchristen Gesetz und Beschneidung, macht den Paulus selbst zum eifrigen Gesetzesdiener, lässt ihn sogar in seine eigenthümlichste Thätigkeit, die Heidenmission, nur gezwungen und nur unter dem Schutze des Petrus, mit der Erlaubniss der Jerusalemiten eintreten", so können wir davon nur das anerkennen, dass Paulus nach der Darstellung der Apostelgeschichte den Judenchristen Gesetz und Beschneidung lässt. Das war aber eben wirklich die paulinische Praxis. Uebrigens ist es gerade mit diesem Umstand, wenn wir ihn aus dem conciliatorischen Gesichtspunct betrachten, eine höchst missliche Sache. Unmöglich kann es zu der Zeit, in welche die neueren Kritiker unsere Schrift hinabrücken, noch Usus der Judenchristen gewesen sein, das Gesetz zu beobachten, noch weniger kann derselbe so hartnäckig von ihnen festgehalten worden sein, dass die Pauliner sich gezwungen sahen, ihnen in einem Vergleichsvorschlage die Beobachtung des Gesetzes, besonders die Beschneidung, zuzugestehen. Bekanntlich war die Zerstörung Jerusalems der bedeutungsvolle Moment, in welchem die Judenchristen veranlasst wurden, aus ihrer bis dahin beibehaltenen Nationalität heraus auf die Seite der Heidenchristen zu treten, in welchem es freilich auch zu einer offenkundigen Spaltung zwischen den freier Gesinnten und denen kam, welche das mosaische Gesetz

auch jetzt noch unter allen Umständen befolgen wollten und seitdem eine eigene, abgesonderte Secte bildeten. Wie ist es daher zu begreifen, dass eine in vermittelnder Absicht verfasste Schrift den Judenchristen etwas zugesteht, worauf sie selbst schon längst Verzicht geleistet hatten? Mit diesem Arrangement wäre auch die Versöhnung nicht weiter gediehen, als sie nach der Vorstellung der neueren Kritik schon zwischen Paulus und den Säulenaposteln erreicht war, von welchen ja auch jeder, während er selbst unabhängig seinen eigenen Weg ging, den anderen auf seinem Gebiete vollständig anerkannt haben soll. Was die übrigen von Zeller hervorgehobenen Puncte betrifft, so musste es unter Voraussetzung eines conciliatorischen Zweckes sehr bedenklich sein, Paulus zu einem „eifrigen Gesetzesdiener“ zu machen: wurde damit nicht den Judenchristen der Schluss sehr nahe gelegt, was der Heidenapostel selbst gethan, das sei auch von den Heidenchristen zu verlangen? Die Hauptsache aber ist die: Wenn der Verfasser ohne irgend einen historischen Anlass, vielmehr im totalen Widerspruch mit der Geschichte, den Petrus zum Heidenapostel machte, um durch seine Auctorität die Rechtmässigkeit der von Paulus betriebenen Heidenmission zu beweisen, wenn er ihn sogar „die paulinischen Hauptideen“ so bestimmt und deutlich aussprechen liess, wie er sie in den Reden Pauli verdeckte, wie konnte das bei den Judenchristen Glauben finden und sie zur Versöhnung bewegen? Baur sagt a. a. O. p. 115: „dass man das, was die Apostelgeschichte geglaubt wissen wollte, in der Folge auch wirklich glaubte, und in diesem Glauben sich nicht mehr irre machen liess, beweist, wie gut der Verfasser seine Zeit verstand, und wie richtig er das in's Auge fasste, was im gemeinsamen Interesse festgehalten werden musste“. Aber wie mag das nur zugegangen sein? Sicherlich nicht auf natürliche Weise. „In einer noch vorherrschend dem jüdischen Christenthum zugewandten Zeit, unter einer noch in Vorurtheilen gegen die Person, Lehre und Thätigkeit des Heidenapostels befan-

genen Generation", in welche die neuere Kritik unsere Schrift versetzt (Schwegler II. p. 113), würde ihre Darstellung nur Erbitterung gegen den verleumderischen, lügnerischen Pauliner, der sie so grob betrügen wollte, hervorgebracht und eine Versöhnung ganz unmöglich gemacht haben. Wenn die Parteien der Pauliner und der petrinischen Judaisten „noch im Kampfe begriffen", sich also des Gegensatzes und Zwiespaltes zwischen Paulus und den Uraposteln noch wohl bewusst waren, konnte eine solche Verdrehung der historischen Gegensätze, wie sie unser Schriftsteller begangen haben soll, auf beide Parteien nur einen abstossenden Eindruck machen, mussten besonders die Judenchristen, auf welche er es doch am meisten abgesehen, gegen seine Machinationen auf das Entschiedenste protestiren. Kurz — Nichts ist klarer als dies, dass jene vermeintliche „Vertauschung der historischen Rollen", jene „Metamorphosirung" des Paulus in einen Petriner und der Urapostel in Pauliner unmöglich aus der Absicht hervorgegangen sein kann, eine Versöhnung oder Vermittlung zwischen den beiden einander noch schroff gegenüber stehenden Parteien herzustellen.

Zu einer conciliatorischen Tendenz passt auch nicht das Benehmen der Juden, wie es in der Apostelgeschichte dargestellt wird. Es soll die Absicht des Verfassers gewesen sein, den gegenseitigen Hass der Juden- und Heidenchristen über dem „gemeinsamen Hass gegen die ungläubigen Juden", als welche den Apostel Paulus zum steten Gegenstand ihres unversöhnlichen Hasses gemacht hätten, in Vergessenheit zu bringen. Zu dieser Absicht stimmt es freilich schlecht, dass er nach der Ansicht derselben Kritiker den Paulus im 23. Cap. mit Bewusstsein unter die Protection „der gesetzesstrengsten Partei des hohen Raths" gestellt haben soll. Aber wir können davon absehen. Schon Schneckenburger hat p. 223 f. gezeigt, dass es „unmöglich zu denken" ist, der Verfasser habe sein Versöhnungswerk in der angegebenen Weise versucht. Wenn die Judenchri-

sten sahen, dass die Juden ebenso wie sie selbst den Paulus hassten, so mussten sie dadurch ihnen vielmehr näher gebracht, als von ihnen entfernt, auf keinen Fall aber gegen Paulus freundlicher gestimmt werden. Und wenn die Heidenchristen sahen, dass die Juden ihren Apostel ebenso hassten, wie die Judenchristen, wozu konnte sie das anders bewegen, als nun auch diese ebenso zu hassen, wie jene? Wie in diesen Verhältnissen ein Motiv zur Versöhnung der beiden christlichen Parteien liegen soll, das ist wirklich nicht einzusehen. Nur wenn ein Hass beider gegen die Juden Statt gefunden hätte, wäre es denkbar, dass sie ihren gegenseitigen Hass über dem gemeinsamen Hass gegen diesen ihren beiderseitigen Feind vergessen hätten. Aber einerseits verlautet in der Apostelgeschichte nicht viel von einer Feindschaft der Juden und Heidenchristen, andrerseits leugnet die neuere Kritik selbst Nichts entschiedener, als einen gegenseitigen Hass der Juden und Judenchristen, wie derselbe in unsrer Schrift hervortritt. Das ist daher der Punct, an dem die Tendenzcritik völlig zu Schanden wird: Wenn die Judenchristen mit den Paulinern versöhnt werden sollten, so musste Nichts sorgfältiger geschont werden, als ihr Verhältniss zu den Juden, mit denen sie auf gleichem Glaubensfundament gestanden, und von welchen sie sich nur dadurch unterschieden haben sollen, dass sie Jesum von Nazareth als den Messias anerkannten. Wie ist es nun aber mit jener Annahme zu vereinigen, dass der erste Theil der Apostelgeschichte voll ist von Erzählungen über die Verfolgungen der ersten christlichen Gemeinde und ihrer Häupter von Seiten der Juden, ja dass die Feindschaft derselben gerade als die äussere Veranlassung zu der den Judenchristen angeblich so verhassten Entstehung eines von Gesetz und Beschneidung freien Heidenchristenthums dargestellt wird? Und wenn unser Schriftsteller, wie die neuere Kritik meint, die Heidenmission Pauli durch die hartnäckige Widerspenstigkeit der Juden motivirt hätte, als durch welche er „gezwungen“ wor-

den sei, auch den Heiden das Evangelium zu verkünden, während er sich sonst auf die Bekehrung der Juden beschränkt haben würde, so würde er dem ihm supponirten conciliatorischen Zweck selbst entgegen gearbeitet haben. Aber die factische Darstellung der Apostelgeschichte von der Feindschaft der Juden gegen die Judenchristen setzt es schon hinreichend ausser Zweifel, dass sie nicht auf die Versöhnung der letzteren berechnet sein kann, wenn diese wirklich den Standpunct einnahmen, auf welchen die neuere Kritik sie versetzt. Am unbegreiflichsten ist aber endlich unter dieser Voraussetzung das Bild, welches uns von Paulus vor seiner Bekehrung gegeben wird. Er ist es, zu dessen Füssen die falschen Zeugen, welche gegen den ersten christlichen Märtyrer auftreten, ihre Kleider niederlegen, und der an seinem Tode Wohlgefallen hat (7, 58. 8, 1. 22, 20); er ist es, der als die Seele der nun entstehenden allgemeinen Verfolgung die Gemeinde zerstört, die Gläubigen in den Synagogen und in ihren Häusern aufsucht und Männer und Weiber in's Gefängniss überantwortet (8, 3. 22, 19); er ist es, der „diese Secte“ *ἄχρι θανάτου* verfolgt (22, 4) und sich, schnaubend vor Mordlust, vom Hohenpriester Briefe geben lässt, um die fliehenden Jünger sogar in Damaskus aufzuspüren und sie gefangen nach Jerusalem zu bringen (9, 1. 2; 22, 4. 5; 26, 7—9). Nach der Ansicht der neueren Kritik soll es der vornehmste Zweck unsers Schriftstellers gewesen sein, das Misstrauen und den Hass, den die Judenchristen gegen Paulus hegten, zu überwinden. Aber wie konnten diese denn Vertrauen zu ihm fassen oder ihn gar lieben, wenn sie in so starken Ausdrücken daran erinnert wurden, wie er gerade so erschrecklich gegen sie (damals gab es bekanntlich noch keine Heidenchristen) gewüthet hatte? Der Verfasser selbst gesteht unbegreiflicher Weise, dass sie sich damals, als Paulus nach seiner Bekehrung zuerst nach Jerusalem kam, alle vor ihm fürchteten (9, 26). Wollte er nun diese Furcht durch die Erinnerung an seinen fanatischen Verfolgungseifer

heben? Hier war für ihn, wenn er versöhnen wollte, unendlich dringendere Veranlassung zum Schweigen, als bei allen jenen Factis, an deren Uebergehung die neueren Kritiker so grossen Anstoss nehmen. Aber anstatt das frühere Benehmen des Heidenapostels mit tiefstem Stillschweigen zu bedecken, hebt er dasselbe in allen Relationen der Bekehrungsgeschichte, nicht nur in seiner eigenen Erzählung, sondern auch in den Reden Pauli selbst, die noch besonders darauf angelegt sein sollen, die Judenchristen zu gewinnen, mit grösstem Nachdruck hervor. Wenn wir dies Verfahren aus einer bestimmten Tendenz erklären wollten, so müssten wir darin eine der irenischen geradezu entgegengesetzte ausgesprochen finden: hier muss die neuere Kritik entweder ihre Ansicht vom Judenchristenthum oder ihre Ansicht von dem Character der Apostelgeschichte fahren lassen*).

*) Mit dieser Ansicht stimmt schon die Dedication des Buches ganz und gar nicht überein. De Wette hat es in der Einleitung zu seiner Erklärung der Apostelgeschichte p. 9 mit richtigem Tact gegen Schneckenburger hervorgehoben, wie „unpassend" es sei, „dass eine für Judaisten geschriebene Apologie einem Heidenchristen wie Theophilus gewidmet werde". Zeller fragt dagegen (1850. p. 369. Anm. 2): „Wem konnte eine Erzählung von den Thaten des Heidenapostels passender gewidmet werden, als einem Heidenchristen"? Allerdings, wenn die Apostelgeschichte eine blosse „Erzählung von den Thaten des Heidenapostels" wäre, würde sich keine passendere Dedication haben finden lassen: aber das leugnet ja die neuere Kritik auf das Entschiedenste. Zeller bemerkt weiter, Theophilus sei „durchaus nicht als Gegner der Judaisten bezeichnet". Aber das musste sich ja nach seiner Ansicht von der heftigen Feindschaft zwischen den beiden christlichen Parteien, deren Versöhnung eben unser Schriftsteller bewirken wollte, von selbst verstehen, dass ein Heidenchrist Gegner der Judaisten war. Wenn Zeller ferner behauptet: „es gab auch judaistische Heidenchristen", so vertheidigt er die Dedication damit, dass er den Character des Theophilus als Ausnahme von der Regel angesehen wissen will, und kann von einem Unbefangenen wohl keine Zustimmung erwarten. Wenn er aber endlich meint, die Widmung der Apostelgeschichte habe von der des Evangeliums abgehangen, es sei daher nicht viel Gewicht darauf zu legen, so vergisst er, dass er selbst, wie die übrigen neueren Kritiker, dem Evangelium dieselben conciliatorischen Tendenzen zuschreibt, wie seiner Fortsetzung, so dass aus die-

Es liesse sich noch Manches gegen dieselbe vorbringen, wir glauben uns aber um so mehr auf das Gesagte beschränken zu können, als die Entscheidung über den Character der Apostelgeschichte schliesslich von dem Urtheil

sem Verhältniss beider Schriften nur das folgen würde, dass die Dedication der einen ebenso unpassend sei, wie die der andern. Man sieht, das „Unpassende“ der Stellung des Heidenchristen Theophilus im Eingange eines vorzüglich auf Judaisten berechneten Buches wird durch Zeller's Rechtfertigung vielmehr aufgedeckt, als gehoben. — Andrerseits gibt unser Tendenzschriftsteller auch seinen heidenchristlichen Lesern den grössten Anstoss. Nichts ist unzweifelhafter, als dass er Pauli Apostelamt auf das Bestimmteste anerkannt wissen will. Trotzdem lässt er in seinem Bericht über die Wahl des Matthias von Petrus den Grundsatz aussprechen, ein Apostel müsse aus der Zahl derer genommen werden *τῶν συνελθόντων ἡμῖν ἐν παντὶ χρόνῳ, ἐν ᾧ εἰςῆλθε καὶ ἐξῆλθεν ἐφ' ἡμᾶς ὁ κύριος Ἰησοῦς, ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου ἕως τῆς ἡμέρας ἧς ἀνελήφθη ἀφ' ἡμῶν* (1, 21. 22). Ebenso bezeichnet Petrus in seiner Rede an Cornelius die Apostel als *μάρτυρες προκεχειροτονημένοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ, οἵτινες συνέφαγον καὶ συνέπιον αὐτῷ* (10, 41). Baur selbst gesteht in seinem „Paulus“ p. 89, „der Verfasser scheine dadurch ein Criterium des apostolischen Berufs anzuerkennen, das gegen seinen Apostel geltend gemacht werden konnte“. Baur meint freilich, „je mehr er hierin die judenchristliche Partei zu ihrem Recht kommen liess, desto mehr konnte er auch von ihrer Seite wieder die Geneigtheit erwarten, seinem Apostel das Seinige einzuräumen“. Aber das wären ja sonderbare Zugeständnisse und Vergleichsvorschläge, woraus der Gegner, wenn er sie im Ernst nähme, folgerichtig schliessen könnte, die Gegenpartei habe gar kein Recht, ihrem Haupte die Apostelwürde zu vindiciren. Auf diese Weise erlangte unser Schriftsteller für seinen Apostel, der 2. Cor. 5, 16 nach Baur's eigener Auslegung (a. a. O. p. 284 ff.) von einer äusseren Verbindung mit Christo Nichts wissen zu wollen behauptete, sicher nicht von den Judenchristen „das Zugeständniss, dass es auch noch einen andern (d. h. den gerade entgegengesetzten) Weg der Berufung zum Apostelamt geben könne“, als den des persönlichen Zusammenlebens mit Christo. Die angeführten Worte, zumal da sie dem Petrus bei Handlungen in den Mund gelegt werden, von welchen die eine mehr als irgend eine andere an den später hinzugekommenen Heidenapostel erinnert und die andere gerade nach der Ansicht der neueren Kritik „rein fingirt“ sein soll, um den apostolischen Beruf Pauli zu legitimiren, beweisen auf das Eclatanteste, dass die Apostelgeschichte keine Tendenzschrift ist, am allerwenigsten in dem von jenen Kritikern angegebenen Sinne.

über die Glaubwürdigkeit ihres Inhalts abhängt. Unser Resultat ist folgendes: Die Apostelgeschichte ist keine Tendenzschrift, weder eine apologetische, noch eine conciliatorische, noch weniger eine judaistische, sondern, wofür sie selbst gehalten sein will, was auch nach dem Zugeständniss der neueren Kritik der erste Eindruck ist, den sie auf den Leser macht, eine rein historische Schrift, in welcher der allmälige Entwicklungsgang der christlichen Kirche, wie sie sich vom paulinischen, universalistischen, mit Einem Worte — vom christlichen Standpunct aus darstellt, von ihrer Entstehung zu Jerusalem an bis zu dem Momente, wo der grosse Heidenapostel im Mittelpuncte des Heidenthums, zu Rom, auftritt, in ununterbrochener Reihenfolge beschrieben wird. Die Apostelgeschichte ist keine Parteischrift. Aber wenn man sie durchaus auf ein Partei-Interesse zurückführen wollte, so könnte man nur ein apologetisch-paulinisches in ihr vertreten finden. Auch diejenigen Kritiker, welche ihr conciliatorische Tendenzen zuschreiben, betrachten ja das Interesse für Pauli Person und Lehre als „das vorherrschende“ in ihr, und selbst Bruno Bauer will seine Ansicht von dem judaistischen Character derselben nicht so verstanden wissen, als ob der Verfasser die Freiheit der Heidenchristen und die Universalität des Heils nicht hätte anerkennen oder das Christenthum in das Judenthum hätte zurückführen wollen, sondern er habe „das Characteristische der Epochen verwischt“ und die durch Paulus vollbrachte Revolution „in die heilige Kette der Tradition eingefügt“ (p. 124). Wie das dritte Evangelium von den Alten für das specifisch paulinische Evangelium (*τὸ ὑπὸ Παύλου ἐπαινούμενον εὐαγγέλιον*) angesehen wurde und auch jetzt noch als solches gilt, so trägt auch die Apostelgeschichte einen ächt paulinischen Character an sich, der sich am klarsten in der Thatsache bezeugt, dass sie von den Gegnern dieses Apostels verworfen und vom kirchlichen Gebrauch ausgeschlos-

sen wurde*). Wir würden also sogar, wenn wir sie als Tendenzschrift betrachteten, ihren Ursprung in paulinischen Kreisen suchen müssen und können daher, bevor wir uns im zweiten Haupttheile unsrer Untersuchung über die Person ihres Verfassers u. s. w. unterrichten, die letzte, nun noch übrige Frage um so leichter und entschiedener beantworten.

Nachdem wir nämlich gesehen, dass die sprachliche Beschaffenheit der Apostelgeschichte sowohl als ihr innerer Zusammenhang es verlange, sie als ein Originalwerk zu betrachten, das nicht aus verschiedenen Quellenschriften zusammengesetzt, sondern aus Einer Feder geflossen sei, sowie dass sie selbst darauf Anspruch mache, von dem als Augenzeuge in ihr redenden Begleiter des Apostels Paulus verfasst zu sein, mussten wir die Frage aufwerfen, ob wir diesem ihrem Selbstzeugniss wirklich Glauben schenken dürften, oder ob etwa ihr Inhalt und der ihn beherrschende Zweck es verbiete, ihren Verfasser mit jenem Augenzeugen zu identificiren. Zeller selbst meint, es lasse sich „nicht schlechthin behaupten“, eine derartige Umbildung der Geschichte, wie er sie unserm Schriftsteller zur Last legt, „müsste einem Begleiter des Paulus unmöglich gewesen sein“. Da sie indessen „einem ferner Stehenden weit eher möglich sein musste, als einem Augenzeugen“, so hält er es doch für „ungleich wahrscheinlicher, dass unser Verfasser ein Späterer, als dass er ein Begleiter des Apostels gewesen sei“ (1851. p. 368f.). Um so gewisser werden wir, da wir die Tendenzen, welche Zeller und die übrigen neueren Kritiker unsrer Schrift zuschreiben, durchaus nicht anerkennen können, ihrem Inhalt vielmehr im Ganzen und Grossen unsre Zustimmung zu geben und sie für eine in

*) Von den Severianern berichtet Eusebius in seiner hist. eccles. IV. 29: *βλασφημοῦντες δὲ Παῦλον τὸν ἀπόστολον ἀθετοῦσιν αὐτοῦ τὰς ἐπιστολὰς μηδὲ τὰς πράξεις τῶν ἀποστόλων καταδεχόμενοι*; von den Manichäern Augustin epist. 237. no. 2: Nam quidam Manichaei canonicum librum, cujus titulus est actus apostolorum, repudiant.

rein historischer Absicht verfasste Schrift halten zu müssen glauben, im Rechte sein, wenn wir ihr Selbstzeugniss durch die Glaubwürdigkeit ihres Inhalts und das Unanstössige ihres Zwecks bestätigt finden und sie daher dem Begleiter des Apostels Paulus, von dem sie selbst herrühren will, entschieden zusprechen. Wir sind nicht gemeint, jede Erzählung, jede Notiz der Apostelgeschichte deshalb, weil sie sich in einem „kanonischen Buche" findet, für geschichtlich zu halten: wir verstatten vielmehr der Kritik ihr volles Recht, die Glaubwürdigkeit eines jeden ihrer Berichte vorurtheilsfrei zu prüfen und diesen oder jenen je nach seiner Beschaffenheit für unhistorisch oder mythisch zu erklären. Aber wir hegen die feste Ueberzeugung, dass alle Aussetzungen, welche man mit Recht an dem Inhalt unsrer Schrift machen könnte, bei weitem nicht schwer genug wiegen, um desswegen die Identität ihres Verfassers mit jenem Begleiter des Paulus gegen ihre eigene Aussage in Abrede zu stellen.

Um der Himmelfahrtsgeschichte willen wird Niemand das Buch einem Apostelschüler absprechen wollen. Die Nachricht, „dass die Jünger unmittelbar nach Jesu Tode sich weder ausserhalb Jerusalem zerstreuten, noch an einem entfernteren Orte sammelten, sondern in Jerusalem selbst ihren bleibenden Vereinigungspunct hatten", die seit Strauss von den neueren Kritikern bezweifelt wurde, erkennt Baur in seinem neuesten Werke p. 41 als glaubwürdig an. Die Erzählung von der Ergänzung des Apostelcollegiums sollte diesen Kritikern, da sie ihrer Ansicht von dem beschränkt jüdischen Standpunct der Urgemeinde, die durchaus so viele Apostel haben zu müssen glaubte, als Stämme in Israel waren, Vorschub leisten könnte, am wenigsten Anstoss bieten. Der Kern der Pfingstgeschichte, dass das jüdische Pfingsten das Geburtsfest der christlichen Kirche war, ist sicher historisch. Die Angaben über das Wachsthum der neuen Gemeinde bewegen sich zwar in hohen Zahlen, aber vom Standpunct der neueren Kritik aus, welche das erste

Christenthum so nahe an das Judenthum heranrückt, hat man am wenigsten Grund, dieselben für übertrieben zu halten. Mit der „idealisirenden Tendenz" der ersten Capitel unsers Buches, auf deren Rechnung man jene Angaben setzen möchte, ist es überhaupt nicht so beschaffen, als man behauptet. Dass in der ersten christlichen Gemeinde ein heiliges Feuer der Liebe und Begeisterung brannte, das sie zu ausserordentlichen Thaten, wie zu jener Gütergemeinschaft, entzündete, wer möchte das bezweifeln? Die Nachrichten hierüber sind um so glaubwürdiger, da der Verfasser sich nicht scheut, in der Erzählung von Ananias und Sapphira eine Schattenseite jenes schönen Zustandes vorzuführen. Uebrigens hat selbst Zeller 1849. p. 58 Anm. 1 die Auffassung Baur's (cf. p. 22 des „Paulus"), wonach die Apostel act. 5, 12 f. (*ἦσαν ὁμοθυμαδὸν ἅπαντες ἐν τῇ στοᾷ Σολομῶνος, τῶν δὲ λοιπῶν οὐδεὶς ἐτόλμησε κολλᾶσθαι αὐτοῖς, ἀλλ᾿ ἐμεγάλυνεν αὐτοὺς ὁ λαός*) als „hohe, übermenschliche, gleichsam magische Wesen, welchen man sich nicht nahen dürfe", dargestellt werden sollen, verworfen und die gewöhnliche, allein richtige Auslegung angenommen, wonach unter den *ἅπαντες* nicht die Apostel allein, sondern die *ὅλη ἐκκλησία* (v. 11), unter den *λοιποί* und dem *λαός* aber die in der salomonischen Halle befindlichen Nichtchristen zu verstehen sind, so dass hier nur die ehrfurchtsvolle Scheu der Juden gegen die Gemeinde, nicht aber „eine idealisirende Ansicht von den Aposteln" ausgesprochen ist. Die von der Tendenzcritik geleugneten ersten Verfolgungen, die natürlichen Vorläufer der grossen stephanischen, stehen uns um so mehr historisch fest, als die Sadducäer, die Gegner der Auferstehungslehre, als die Urheber derselben bezeichnet werden (4, 1. 5, 17). Vielleicht hängt das Auftreten des Pharisäers Gamaliel im Hohenrath mit diesem Umstande zusammen, aber es ist auch, wenn wir die Opposition gegen die Sadducäer nicht in Anschlag bringen, an sich gar nicht unglaublich. Der Erzählung von der Diakonenwahl ist der Stempel der Geschichtlich-

keit deutlich genug aufgedrückt: die hierarchische Richtung der nachapostolischen Zeit würde sie ebenso wenig, wie die ganze Darstellung von dem Verhältniss der ersten Gemeinde zu den Aposteln, ohne historischen Anlass fingirt haben. Die stephanische Verfolgung und die Theilnahme des Saulus daran wird von Niemanden bezweifelt. Die Nachrichten von der damit verbundenen Zerstreuung der Christen *πλὴν τῶν ἀποστόλων* und der dadurch veranlassten Ausbreitung des Christenthums, besonders durch die Hellenisten, haben, wie schon bemerkt, neuestens durch Baur ihre Sanction erhalten. Die evangelistische Thätigkeit des Philippus sollte die neuere Kritik schon deshalb nicht leugnen, weil er damit dem Ruhme des Petrus nicht wenig Abbruch zu thun scheint. Pauli Bekehrungsgeschichte ist den Hauptzügen nach sicher historisch treu referirt. Die unbedeutenden Widersprüche ihrer verschiedenen Relationen, welche noch Zeller (1851. p. 367) gegen ihre Historicität geltend macht, geben der Geschichte in der Hauptsache nur um so mehr Glaubwürdigkeit. Dass die Ungenauigkeiten der Angaben über die erste jerusalemische Reise Pauli einem Gefährten desselben nicht zuzutrauen seien, wird kein Unbefangener behaupten. Petri Rundreise durch die Gemeinden von Judäa, Galiläa und Samaria, als dieselben nach Beendigung der Verfolgung anfingen aufzublühen, ist so natürlich und begreiflich, dass man keinen Grund hat, sie in Abrede zu stellen. Die Geschichte von der damals durch ihn vollbrachten Bekehrung des Cornelius erscheint uns durchaus glaubwürdig. Die Gründung einer rein heidenchristlichen Gemeinde zu Antiochien durch zerstreute Hellenisten steht ausser allem Zweifel; ebenso die Sendung des Barnabas von Seiten der Jerusalemiter und die spätere Wirksamkeit Pauli daselbst. Die Reise dieser beiden nach Jerusalem zur Ueberbringung der Collecte für unhistorisch zu erklären, gibt der Galaterbrief keine hinreichende Berechtigung. Die Hinrichtung des Jacobus und der Kern der Erzählung von Petri Gefangenschaft wird von der neue-

ren Kritik als historisch anerkannt. Die Geschichte vom Ende des Herodes hat für den Zweifler an Josephus ihren Gewährsmann. Der Apostelconvent ist uns eine historische Thatsache. Was endlich die Geschichte der Missionsthätigkeit Pauli und seiner letzten Schicksale betrifft, so glauben wir hinreichend nachgewiesen zu haben, dass das Bild, welches uns darin von ihm entworfen wird, wesentlich treu historisch ist.

Wir sehen also, die Hauptfacta bleiben trotz aller Kritik unangefochten stehen, und dadurch erweist sich die Apostelgeschichte evident genug als das Werk eines Mannes aus der apostolischen Zeit, eines theilweisen Augen- und Ohrenzeugen der berichteten Begebenheiten. „Die Ungenauigkeiten im Einzelnen, die Anachronismen und das Mythenartige in gewissen Erzählungen, alles dies zusammen reicht“, wie Schneckenburger p. 235 mit Recht behauptet, „auch auf's Strengste premirt, nicht hin, das Buch in eine spätere Zeit herabzudrücken“. Man darf nur nicht mit überspannten, unberechtigten Erwartungen an dasselbe herangehen. Man darf nicht glauben, dass der Verfasser die apostolische Zeit mit ihrem ganzen Getriebe uns habe vorführen wollen, nicht einmal, dass er selbst, weil er den Apostel Paulus auf einigen seiner Reisen begleitete, Alles bis in's Einzelnste gewusst habe, sowohl das, was Pauli Person und Wirksamkeit betrifft, als die Geschichte der jerusalemischen und der übrigen unzähligen christlichen Gemeinden. Wir werden unten sehen, dass wir so zu sagen nichts Genaueres über seine Person und seine Verhältnisse wissen, nicht einmal, in welcher Eigenschaft er den Apostel begleitete, ob als dessen Diener und Gehülfe, oder in eigenen Geschäften. Man stellt sich sein Verhältniss zu ihm allzu gern als das des vertrauten Freundes vor, man baut allerlei Vermuthungen darüber auf und gibt dadurch gerade dem Gegner, wenn ihm der Inhalt der Schrift mit solchen übertriebenen Erwartungen nicht vollkommen übereinzustimmen scheint, die schärfste Waffe in die Hand, die

Glaubwürdigkeit ihres Selbstzeugnisses und der Tradition zu vernichten. Zeller gesteht zwar, „man könne nicht erwarten, dass ein Gefährte des Apostels über alle die Vorfälle, von welchen die Apostelgeschichte berichte, vollständig unterrichtet sein musste“ (1851. p. 367). Aber trotzdem ist er ebenso wie die übrigen neueren Kritiker oft genug in den Fehler verfallen, dass er seine Anforderungen zu hoch stellt und wegen geringfügiger Ungenauigkeiten oder Unrichtigkeiten der Angaben die Autorschaft eines Begleiters Pauli für unmöglich halten zu müssen glaubt.

Was die neueren Kritiker gegen diese einnimmt, ist ausser der vermeintlichen unhistorischen Tendenz der Apostelgeschichte nach Zeller besonders der Umstand, dass sie „schon eine Sagenbildung vorauszusetzen scheint, welche weder der apostolischen noch auch der unmittelbar darauf folgenden Zeit angehören kann“ (1851. p. 374). Aber das ist ein Punct, über den man nur höchst vorsichtig urtheilen darf. Man kann über die Wunder wesentlich gleiche Grundsätze haben und auf ihnen doch ganz verschiedene Resultate aufbauen: es kommt auf die richtige Anwendung der Grundsätze an. Am unbequemsten scheinen für den Vertheidiger der traditionellen Ansicht die Wundererzählungen zu sein, welche sich in den in communicativer Redeform verfassten Abschnitten finden. Aber gerade mit ihnen hat es eine eigene Bewandniss, so dass sie vielmehr dazu dienen, die Augenzeugenschaft des Autors zu bestätigen, als sie zweifelhaft zu machen. In dem philippischen Bericht hat die Austreibung jenes *πνεῦμα πύϑωνος* aus der Sclavin nichts Unglaubliches. Bei der Kerkerscene, bei welcher übrigens der Verfasser der traditionellen Ansicht nach nicht einmal Augenzeuge war, soll das Wunderbare offenbar darin liegen, dass in Folge des Gebetes des gefangenen Paulus und Silas ein Erdbeben entstand, wodurch die Grundfesten des Gefängnisses erschüttert, alle Thüren geöffnet nnd Aller Bande gelöst wurden (16, 26). Aber was ist daran eigentlich Wunderbares? Gebetserhörungen

haben zu allen Zeiten Statt gefunden und finden noch heute Statt, können auch von einer gesunden Philosophie vollkommen begriffen werden. Ein Wunder wäre es gewesen, wenn durch das Erdbeben nicht alle Thüren, sondern nur die Thür des Zimmers, in welchem Paulus und Silas sich befanden, geöffnet, und wenn nur ihre Fesseln, nicht auch die aller Andern gelöst worden wären. Dass Aller Fesseln und alle Thüren gesprengt wurden, muss unter Voraussetzung eines Wunders, welches doch nur die Befreiung jener beiden unschuldigen Gefangenen zum Zweck haben konnte, ebenso unpassend, ja unbegreiflich erscheinen, als es unter Voraussetzung eines natürlichen Hergangs begreiflich, ja nothwendig ist. Hier drängt also die Erzählung selbst von der supranaturalistischen Auffassung zu einer natürlichen Erklärung hin. Aehnliches lässt sich von dem zweiten Wunderbericht, der Erweckung des Eutychus zu Troas, sagen. Dass hier wirklich ein Wunder referirt werden soll, folgt für den Unbefangenen nicht nur aus den Worten *καὶ ἤρθη νεκρός* (20, 9), sondern auch aus der Erwägung, was denn diese Geschichte solle, wenn man annehme, der Jüngling sei nicht wirklich todt gewesen, es habe also nur ein simpler Wiederbelebungsact Statt gefunden. Und dennoch, kann man bei den Worten Pauli: *μὴ θορυβεῖσθε· ἡ γὰρ ψυχὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ ἐστιν* (20, 10) einen Zweifel an dem Wunderbaren der Begebenheit unterdrücken, glaubt man ihn nicht sogar im Herzen des Schriftstellers selbst zu lesen? Vermisst man nicht unter Voraussetzung eines wunderbaren Hergangs mit Recht ein „wieder“: seine Seele ist wieder in ihm? Die Zweideutigkeit jener Worte ist in der That so auffallend, dass man sie kaum anders als durch die Annahme erklären kann, der Verfasser habe, obgleich er ein Wunder erzählen wollte, doch, weil er selbst nicht vollkommen von dem Wunder-Character des Factums überzeugt war, aus reiner Wahrheitsliebe die Worte genau so referirt, wie Paulus sie gesprochen und wie er sie selbst gehört hatte. Der letzte

augenzeugenschaftliche Bericht trägt die Spuren seines Ursprungs anerkannter Massen deutlicher, als irgend ein anderer an sich. Dass Paulus die Gefahr der bevorstehenden Fahrt voraussah (27, 10) und später in einem Traume die Gewissheit erhielt, dass keine Seele Schaden leiden werde (27, 22ff.), wird Niemand mit Grund bezweifeln können. Mehr Anstoss scheinen die maltesischen Geschichten zu bieten (28, 3ff.). Aber in der Erzählung von der Schlange, die sich um Pauli Hand wand, legt unser Schriftsteller selbst die Erwartung, dass der Apostel aufschwellen oder todt zur Erde sinken werde, nur den Barbaren unter (28, 6), nennt die Schlange nur ἔχιδνα und schweigt ganz über ihre Beschaffenheit. Wie nahe wird es uns da gelegt, auch ihm selbst die Alternative in den Sinn zu legen: entweder war die Schlange giftig, dann biss sie den Apostel nicht; oder wenn sie ihn biss, so war sie nicht giftig! Die Heilung des fieberkranken Vaters des Publius begreift sich vollkommen als Wirkung des ernsten Gebetes des Apostels. Wenn es aber 28, 9f. heisst, in Folge dessen seien auch die übrigen Kranken der Insel herbeigekommen und geheilt worden, οἳ καὶ πολλαῖς τιμαῖς ἐτίμησαν ἡμᾶς, so fühlt man sich sehr versucht, dies so zu deuten, dass man annimmt, unser Schriftsteller, der bekanntlich ein Arzt gewesen sein soll, sei wie an diesen Ehren, so auch an der Heilung der Kranken nicht unbetheiligt gewesen.

Offenbar haben alle diese Erzählungen etwas höchst Eigenthümliches an sich. Sie wollen Wunderbares melden, das lässt sich gar nicht leugnen; selbst die Geschichte von der Schlange gewinnt nur dann die Bedeutung, welche ihr der Verfasser dadurch, dass er sie ausführlich berichtet, beizulegen scheint, wenn man annimmt, sie sei auch ihm, obgleich er sich alles eigenen Urtheils enthält, etwas wunderbar vorgekommen. Aber der natürliche Hergang leuchtet doch noch überall deutlich genug durch das wunderbare Colorit der Darstellung hindurch, so dass wir ihn uns völlig nachconstruiren können. Wir sehen die Vorstellung

von dem wunderbaren Character der berichteten Ereignisse in dem Geiste des Berichterstatters selbst erst entstehen. Und das ist es gerade, wodurch sich am augenscheinlichsten zeigt, dass wir seine Erzählungen aus erster, höchstens, wie bei der philippischen Kerkerscene, aus zweiter Hand haben. Man braucht bloss eine gewisse Empfänglichkeit des frommen Gemüthes für ausserordentliche, vorsehungsvolle Begebenheiten und ein pium desiderium, dieselben in übernatürlichem Lichte anzuschauen, bei unserm Schriftsteller vorauszusetzen. Man sollte daher, anstatt wegen der wunderbaren Färbung der Darstellung die Identität des Verfassers mit jenem Begleiter des Paulus zu leugnen, dieselbe vielmehr offen anerkennen und dazu benutzen, auch die Entstehung der Wundergeschichten des ersten Theils zu erklären. Keinenfalls können wir uns bewogen finden, dieselbe wegen des wunderbaren Inhalts dieses Theils, den der Verfasser ja erst durch das Medium der Tradition erfuhr, in Zweifel zu ziehen*).

*) Zeller meint die Apostelgeschichte besonders wegen der Pfingstgeschichte und der Erzählung vom Magier Simon in eine spätere Zeit hinabrücken zu müssen. Er behauptet, „ein Gefährte des Apostels musste von der Glossolalie genauere Kunde haben, als dass er sie für ein Reden in fremden Sprachen hielt“, die Verwandlung derselben in ein solches „setze voraus, dass nicht bloss die gegenwärtige Anschauung, sondern auch die lebendige Erinnerung an dieses Charisma verschwunden war“ (1851. p. 367. 375). Aber es ist sehr zweifelhaft, ob ein Begleiter Pauli auf einigen Seereisen Gelegenheit hatte, die Glossolalie aus eigener Erfahrung kennen zu lernen. Wenn er aber bloss davon gehört hatte, so konnte es ihm leicht ebenso gehen, wie uns, die wir uns aus 1. Cor. 14 auch keine klare Vorstellung davon machen können. Warum sollte er also die Tradition, wie sie ihm über die Pfingstgeschichte zukam, nicht angenommen oder ihr gar selbst jene universalistisch-symbolische Bedeutung gegeben haben? Bekanntlich passen auch in der Erzählung selbst nicht alle Züge zu einem Reden in fremden Sprachen, am wenigsten die Beschuldigung der Zuhörer, die Redner seien voll süssen Weins, wodurch die Erscheinung vielmehr, ebenso wie durch die 10, 46. 19, 6 neben *γλώσσαις λαλεῖν* gebrauchten parallelen Ausdrücke *μεγαλύνειν τὸν θεόν* und *προφητεύειν*, dem corinthischen Zungenreden näher gebracht wird. Die Pfingstgeschichte gibt also keine Berechtigung, die Apostelgeschichte

Wenn demnach der Inhalt der Apostelgeschichte auch nach dieser Seite hin keinen begründeten Anlass bietet, sie einem Begleiter des Apostels Paulus abzusprechen, so hindert uns Nichts mehr, ihrem eigenen Zeugnisse und dem der Tradition vollen Glauben zu schenken. Die neueren Kritiker gestehen selbst zu, dass unser Schriftsteller für jenen Gefährten des Apostels gehalten werden wolle. Da nun Zeller's Ansicht, die communicative Form der Darstellung sei daher zu erklären, dass der Verfasser in den Wirabschnitten wirklich von einem Augenzeugen herrührende Reiseberichte, wenn auch in sehr freier Weise, benutzt habe, bei dem von ihm selbst zugestandenen einheitlichen Character des ganzen Buches durchaus unhaltbar ist*), so

einem Gefährten des Paulus abzusprechen. Noch weit weniger Anstoss bietet die Erzählung vom Magier Simon. Es ist rein willkürlich, diesen für eine mythische Person zu erklären. Zeller selbst gesteht, dass wir über den Ursprung und das Alter der Simonssage, wie sie besonders in den Clementinen erscheint, „höchst unvollständig unterrichtet" sind. Wenn Simon später zum Repräsentanten eines gnostischen Systems gemacht wird, so brauchen wir darum nicht schon in dem Simon der Apostelgeschichte „eine Beziehung auf gnostische Theorieen" anzunehmen. Der einzige dahin deutbare Ausdruck *ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη* (8, 10) verlangt diese Beziehung keineswegs. Schon die Vergleichung der einfachen Gestalt, in welcher Simon in der Apostelgeschichte auftritt, mit der ausgebildeten Sage der Clementinen zeigt hinlänglich, dass beide nicht aus derselben Quelle stammen können. Wir brauchen also unsre Schrift auch nicht wegen der vermeintlichen „Verwandtschaft" ihrer Erzählung mit den späteren gnostischen Mythen über Simon in das zweite Jahrhundert hinabzurücken.

*) Zeller meint 1851. p. 457, für die Benutzung älterer Quellen in den Wirabschnitten spreche „vor Allem der Umstand, dass sich nur durch diese Voraussetzung erklären lasse, wie der Verfasser dazu kam, sich gerade in diesen Theilen seiner Schrift der ersten Person zu bedienen. Wollte er sich für einen Begleiter des Paulus ausgeben, so wäre das Natürlichste gewesen, in der ganzen Geschichte des Zeitraums, während dessen er bei Paulus gewesen sein sollte, die erste Person zu setzen". Da er das nicht thue, so sei es am wahrscheinlichsten, dass er „eben nur für die bezeichneten Partieen einen auf die erste Person laufenden Bericht vor sich gehabt habe". Allerdings! Wenn nur die Annahme einer derartigen Quellenbenutzung in den Wirabschnitten bei Zeller's sonstiger Ansicht von der Beschaffenheit der Apostelgeschichte möglich wäre! Er bringt p. 458 einige Eigenthümlichkeiten der Construction

haben wir nur zwischen zwei Fällen zu wählen: entweder hat unser Schriftsteller, wie Schrader es angedeutet und Bruno Bauer offen ausgesprochen hat (cf. p. 5 f.), die augenzeugenschaftliche Form seiner Darstellung rein fingirt, nur um den Producten seiner freien Schöpferthätigkeit durch die Meinung, als spreche er aus eigener persönlicher Erfahrung, grössere Glaubwürdigkeit zu verschaffen, oder er war wirklich der Begleiter des Apostels Paulus, für den er gehalten sein will. Wir wollen hier nicht lange fragen, wie denn der Verfasser dazu gekommen sein sollte, gerade denjenigen Abschnitten, deren Inhalt verhältnissmässig am unwichtigsten und zumal für seine dogmatischen Zwecke am wenigsten dienlich war, durch die communicative Erzählungsform das Siegel der Glaubwürdigkeit aufzudrücken, und wie es zu erklären sei, dass gerade diese Abschnitte nach Aller Geständniss den Stempel der Geschichtlichkeit am unverkennbarsten an sich tragen. Wir wollen auch nicht die Ansicht der Gegner damit abwehren, dass wir

und Ausdrucksweise bei, wodurch sich diese Abschnitte vor den übrigen auszeichnen sollen, aber die wollen nicht viel bedeuten. Zeller selbst sagt ja p. 361: „die Partieen, in welchen sich der Erzähler der ersten Person bedient, zeigen durchaus keine wesentliche Abweichung von Plan, Ton und Stil des Ganzen, und namentlich ist die Sprache von der der übrigen Schrift gar nicht verschieden". Der Verfasser müsste also jedenfalls seine Quellen so stark umgearbeitet haben, dass von dem Fremden so zu sagen Nichts übrig geblieben, dass sie ganz sein eigenes Werk geworden wären. In dem Falle würde aber sein Verfahren doch ungefähr dasselbe gewesen sein, als wenn er das „Wir" rein aus der Luft gegriffen hätte, und es wäre nicht einzusehen, warum er sich, wenn er mit seiner Quelle so frei umging, dass er sie bis zur Unkenntlichkeit des Originals veränderte, mit seinem sonstigen Stoffe nicht dieselbe Freiheit erlaubt und ihn nicht ebenso in die Form eines authentischen, augenzeugenschaftlichen Berichts gebracht haben sollte. Wenn Zeller also aus den angeführten Gründen, sowie der „Genauigkeit" wegen, womit die Seereise des Paulus und die einzelnen Erlebnisse auf derselben beschrieben werden, und welche sich durch den Zweck unsrer Schrift nicht erklären lasse, den bezeichneten Abschnitten doch ältere Quellen unterlegen zu müssen glaubt, so beweist er nur, wie sehr wir im Rechte sind, wenn wir annehmen, unser Schriftsteller habe hier nicht sowohl fremde Berichte, als vielmehr seine eigene Erfahrung benutzt.

sagen, das Verfahren, das sie dem Verfasser zuschreiben, sei nichts anders, als ein gemeiner Betrug, eine absichtliche Fälschung, wie sie einem heiligen Schriftsteller nicht zugetraut werden dürfe: im Alterthum hatte man darüber ganz andere Ansichten, als heutzutage; auch gibt es gewiss wenige Kritiker, die nicht wenigstens Ein Buch des neutestamentlichen Canons für untergeschoben erklären zu müssen glauben. Aber wenn wir schon oben (p. 7) darauf aufmerksam gemacht haben, wie gewagt es sei, ein solches Verfahren gerade unserm Schriftsteller zuzumuthen, der doch den Geist der Unwahrheit in der Geschichte von Ananias und Sapphira auf das Strengste und Ernsteste gestraft werden lasse, auch im Eingange seines ganzen Werkes als den Zweck desselben den bezeichne: ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήϑης λόγων τὴν ἀσφάλειαν, so können wir nun, nachdem wir uns aus dem Inhalt der Apostelgeschichte selbst über ihren Zweck unterrichtet haben, unser Urtheil um so bestimmter fällen. Wie ihr Selbstzeugniss für denjenigen an Werth verlieren muss, der ihre Darstellung von gewissen Partei-Tendenzen beherrscht glaubt, nach deren Massgabe die Geschichte willkürlich „umgebildet" worden sei, so muss die Glaubwürdigkeit desselben in unsern Augen um so höher steigen, je deutlicher sich uns gezeigt hat, dass unsere Schrift ein rein historisches Werk nicht nur sein will, sondern auch wirklich ist. Wir können daher hier am Schlusse unsrer Untersuchung über den Zweck derselben entschieden behaupten: Die Apostelgeschichte ist wirklich das Werk jenes Apostelschülers und Begleiters Pauli, als den sich ihr Verfasser durch die augenzeugenschaftliche Erzählungsform eines grossen Theils seiner Geschichte und durch das ἡμῖν im Eingange seines ganzen Werks selbst bezeichnet.

Wenden wir uns also nun zum zweiten Theil unsrer Untersuchung, um die Person des Verfassers, seine Quellen, endlich Zeit und Ort der Abfassung der Apostelgeschichte zu ermitteln.

ZWEITER THEIL.

Die Entstehung der Apostelgeschichte.

Erstes Kapitel.

Die Person des Verfassers.

Zunächst müssen wir hier eine Hypothese zurückweisen, die mehr durch ihre Curiosität, als durch ihren inneren, sachlichen Werth Interesse erregt. Mayerhoff war in der That nur consequent, wenn er, ausgehend von Schleiermacher's Ansicht, dass Timotheus in dem „Wir" des letzten Theils der Apostelgeschichte rede, ihm nicht nur diese ganze Schrift, sondern auch das dritte Evangelium zuschrieb (a. a. O. p. 27 ff.) und letzteres sogar frischweg unter dem Namen des Timotheus citirte (cf. p. 251 ff.). Aber darüber, dass er, anstatt diese Consequenz zu ziehen, die Voraussetzung derselben hätte fallen lassen sollen, kann wohl kein Zweifel sein. Wie will er es erklären, dass in einer von Timotheus herrührenden Schrift von diesem sowohl in der dritten, als in der ersten Person die Rede ist, ja dass er sogar, wie act. 20, 4. 5 dem ἡμεῖς geradezu entgegengestellt wird? Und wie, dass sich in der Tradition auch nicht die leiseste Spur von einer Abfassung jener beiden Schriften durch den berühmten Timotheus findet, die Autorschaft derselben vielmehr auf das Uebereinstimmendste einer ziemlich unbekannten Persönlichkeit vindicirt wird? Für uns fällt Mayerhoff's Hypothese durch die oben geführte Nach-

weisung, dass der letzte Theil der Apostelgeschichte, in welchem der Verfasser des ganzen Buches als Augenzeuge erzählt, unmöglich von Timotheus herrühren kann, und wir können uns des näheren Eingehens auf dieselbe um so eher enthalten, da Bleek sie schon in seiner Recension der Mayerhoff'schen Schrift auf das Evidenteste widerlegt hat, dieser selbst auch seine Behauptung später zurückgenommen haben soll.

Als Verfasser der Apostelgeschichte nennt die Tradition seit Irenäus, Clemens von Alexandrien und Tertullian mit Einstimmigkeit einen gewissen Lucas*). Erst im neunten Jahrhundert findet sich eine Spur von Verschiedenheit der Meinung über diesen Punct. Der Patriarch von Constantinopel Photius sagt nämlich in seinen Amphiloch. quaest. 145 (bei Galland bibl. patr. XIII. p. 722): *τὸν δὲ συγγραφέα τῶν πράξεων οἱ μὲν Κλήμεντα λέγουσι τὸν Ῥώμης, ἄλλοι δὲ Βαρνάβαν καὶ ἄλλοι Λουκᾶν τὸν εὐαγγελιστήν.* Offenbar ist aber diese vereinzelte Stimme aus so später

*) Iren. adv. haeres. III. 14. 1: Quoniam autem is Lucas inseparabilis fuit a Paullo et cooperarius ejus in evangelio, ipse fecit manifestum, non glorians, sed ab ipsa productus veritate. Separatis enim, inquit, a Paullo et Barnaba et Joanne, qui vocabatur Marcus, et quum navigassent Cyprum, nos venimus in Troadem, et quum vidisset Paullus per somnium virum Macedonem dicentem: veniens in Macedoniam opitulare nobis, Paulle, statim, ait, quaesivimus proficisci in Macedoniam, intelligentes, quoniam provocavit nos dominus evangelizare eis. Navigantes igitur a Troade dereximus navigium in Samothracen: et deinceps reliquum omnem ipsorum usque ad Philippos adventum diligenter significat Omnibus his quum adesset Lucas, diligenter conscripsit ea

Clemens Alex. strom. V. 12: *ὁ Λουκᾶς ἐν ταῖς πράξεσι τῶν ἀποστόλων ἀπομνημονεύει τὸν Παῦλον λέγοντα· ἄνδρες Ἀθηναῖοι, κατὰ πάντα* (act. 17, 22).

Tertull. de jejunio cap. 10: Porro cum in eodem commentario Lucae et tertia hora orationis demonstretur, sub qua spiritu sancto initiati pro ebriis habebantur cf. de baptismo cap. 10.

Fragmentum incerti auctoris de canone bei Muratori: Acta autem omnium apostolorum sub uno libro scripta sunt. Lucas optime . . . comprehendit

Zeit von gar keiner Bedeutung. Sie hebt sich auch selbst dadurch auf, dass sie Lucas „den Evangelisten“ nennt, also für das dritte Evangelium seine Autorschaft anerkennt. Denn wer diese für das Evangelium annimmt, der muss sie, wenn er nicht willkürlich verfahren will, auch für dessen Fortsetzung, die unmöglich von einem anderen Verfasser herrühren kann, annehmen.

Wer ist nun aber dieser Lucas? Jedenfalls ist die von Kohlreif (chronologia sacra p. 99), Hauber (Betrachtungen über einige der ersten Gläubigen und Lehrer der christlichen Kirche p. 61 f.) und Hennel (Untersuchung über den Ursprung des Christenthums 1840. p. 104 der Strauss'schen Uebersetzung) vertheidigte Ansicht zu verwerfen, welche den Lucas mit Silas identificirt und daher ein vollständiges Gegenstück zur Mayerhoff'schen Timotheus-Hypothese ist. Auch Hennel geht davon aus, dass Paulus auf der cap. 16 beschriebenen Reise, „wie es scheine“, keinen andern Begleiter als den Silas und Timotheus gehabt habe, schliesst dann: „sonach schrieb entweder Paulus, Silas oder Timotheus die Apostelgeschichte“, folgert weiter aus 20, 4. 13, wo Timotheus und Paulus dem „Wir“ entgegengestellt werden, dass diese beiden sie nicht geschrieben haben können, und kommt so zu dem Resultat: „also war Silas der Verfasser“, was er auch dadurch noch bestätigt findet, dass der Name Silas oder Silvanus beinahe dieselbe Bedeutung habe, wie Lucas oder Lucanus, da „der eine von silva Wald, der andere von lucus Hain abgeleitet“ sei. Den Schluss aus dem „Wir“ haben wir schon oben hinreichend widerlegt. Was aber die Identification der Namen Lucas und Silas betrifft, so ist dieselbe nichts anders, als ein witziger Einfall. Silvanus mag wohl von silva abgeleitet sein, sicher kommt aber Lucanus nicht von lucus her. Auch ist davon, dass beide Namen etwa als gleichbedeutend promiscue wären gebraucht worden, nicht die geringste Spur vorhanden. Hennel's Vermuthung fehlt es demnach an aller soliden Grundlage.

Lucas ist aber auch nicht dieselbe Person, wie Lucius von Cyrene, welcher act. 13, 1, oder wie der Lucius, welcher Röm. 16, 21 genannt wird. Schon Origenes freilich (ad Rom. 16, 21) spricht von Solchen, welche beide Namen identificiren wollen, und unter den Neueren ist besonders Eichhorn in seiner Einleitung (I. p. 626ff.) sehr geneigt, die Identität derselben anzunehmen. Sie ist aber sprachlich unmöglich. Denn Lucas ist contrahirt aus Lucanus, wie Silas aus Silvanus (cf. Winer's Grammatik des neutest. Sprachidioms p. 114 der 5. Aufl.), Lucanus aber wahrscheinlich gleich Lucillius, beides von Lucius, das gar nicht weiter contrahirt werden kann, ganz verschiedene Namen. Dass Lucas nicht jener Lucius von Cyrene sein kann, folgt auch schon aus der Erwägung, dass er sich da, wo er an den berichteten Begebenheiten persönlich betheiligt ist, der communicativen Redeweise bedient. Wenn Eusebius (hist. eccl. III. 4) und Hieronymus (praef. in Matth. und de viris illustr. cap. 7), welche Antiochien in Syrien als die Vaterstadt des Lucas angeben, Recht hätten, so würde freilich die Verschiedenheit noch evidenter sein. Aber es ist sehr fraglich, ob wir dieser Nachricht Glauben schenken dürfen. De Wette (§. 101 a. Anm. b der Einleitung) und Winer (cf. das bibl. Realwörterbuch unter Lucas) vermuthen wohl mit Recht, dass jene Angabe erst aus act. 13 errathen und aus der Verwechslung des Lucas mit Lucius entstanden sei. Wäre Lucas ein Antiochener gewesen, so würde er gewiss ausführlichere Nachrichten über die Entstehung und Ausbreitung der antiochenischen Gemeinde gegeben haben. Aber mag er aus Antiochien gewesen sein oder nicht, seine Verschiedenheit von dem act. 13, 1 genannten Cyrenäer Lucius steht hinlänglich fest. Dass er auch nicht mit dem Röm. 16, 21 erwähnten Lucius identisch ist, ergibt sich schon daraus, dass er damals, als Paulus diesen Brief von Corinth aus schrieb, gar nicht in seiner Begleitung war, sondern sich erst bei der letzten Anwesenheit des Apostels in Philippi wieder an ihn anschloss

(cf. act. 20, 5. 6). Wie sollte es auch unter Voraussetzung der Identität des Lucas und Lucius zu erklären sein, dass Paulus ihn sonst immer (Col. 4, 14. Phil. 24. 2. Tim. 4, 11) Lucas nennt*)?

Es sind diese drei Stellen die einzigen des N. T., wo Lucas erwähnt wird: Col. 4, 14 grüsst Paulus von einem Arzte Lucas, Phil. 24 von seinem „Mitarbeiter" Lucas, 2. Tim. 4, 11 heisst es: *Λουκᾶς ἐστι μόνος μετ' ἐμοῦ*. Dass die Tradition, wenn sie einen Lucas als Verfasser der Apostelgeschichte bezeichnet, den in diesen Stellen genannten meint, ist unzweifelhaft. Auch passen alle Momente, welche man aus denselben über Lucas entnehmen kann, auf unsern Schriftsteller ganz vortrefflich. Aus Col. 4, 11, wo die bisher Genannten als *οἱ ὄντες ἐκ περιτομῆς* characterisirt werden, folgt, dass die Folgenden, unter denen auch Lucas ist, Heidenchristen gewesen sein müssen. Damit stimmt nun die Beschaffenheit der Apostelgeschichte, deren universalistisch-paulinische Richtung von vorn herein einen Heidenchristen als Verfasser vermuthen lässt, vollkommen überein. Bleek und de Wette sind freilich der Meinung, dass die beiden letzten Reiseberichte durch ihre jüdischen Zeitbestimmungen (20, 6: *μετὰ τὰς ἡμέρας τῶν ἀζύμων* und 27, 9: *διὰ τὸ καὶ τὴν νηστείαν ἤδη παρεληλυθέναι*) einen judenchristlichen Verfasser verrathen. Aber Schneckenburger hat gewiss Recht, wenn er p. 18 behauptet, „dass die Benutzung des jüdischen Kalenders durch die frühesten Heidenchristen, ehe sich ein eigenthümlich christlicher gebildet hatte, die höchste Wahrscheinlichkeit für sich hat, da sie wohl nicht geneigt sein konnten, den mit dem heidnischen Götterwesen zusammenhängenden heidnischen Kalender fortzugebrauchen". Jene Zeitbestimmun-

*) Ich halte die Briefe an die Colosser und an Philemon für ächt paulinisch. Ob der zweite Brief an Timotheus dem Paulus mit Recht zugeschrieben wird, darauf kommt hier nicht viel an, da die Stelle 2. Tim. 4, 11 nichts Neues von Lucas sagt.

gen sind um so weniger „unerklärlich", wenn man bedenkt, dass der Berichterstatter auf den beschriebenen Reisen den Paulus begleitete, der doch als geborner Jude die jüdische Zeitrechnung gewiss beibehielt und seinen Begleiter leicht in dieselbe einführen konnte. Sie vermögen also die Abfassung der Apostelgeschichte durch einen Heidenchristen und die Identität ihres Verfassers mit dem Col. 4 als Heidenchristen bezeichneten Lucas nicht in Frage zu stellen. Letztere wird auch dadurch bestätigt, dass Lucas in dem an Timotheus gerichteten Briefe, wo nur sein Name genannt ist, als bekannt vorausgesetzt, den Colossern dagegen, mit welchen unser Schriftsteller (nach dem „Wir" zu urtheilen) nicht zusammen gekommen war, durch den Beisatz *ὁ ἰατρὸς ἀγαπητός,* und dem in Colossä wohnenden Philemon (denn der ihm entlaufene Sclave Onesimus war nach Col. 4, 9 dort zu Hause) nebst einigen Andern durch den Zusatz *οἱ συνεργοί μου* kenntlich gemacht wird.

Aber gerade aus der Art und Weise, wie Lucas in den beiden letzten Briefen erwähnt wird, hat man die Verschiedenheit desselben vom Verfasser der Apostelgeschichte schliessen zu müssen gemeint. Schon Calvin leugnete die Identität des Arztes und des Evangelisten aus folgendem Grunde: et notiorem fuisse judico (Lucam evangelistam), quam ut opus fuerit tali indicatione (*ὁ ἰατρός*) et splendidiori elogio fuisset insignitus. Dabei bedachte er aber wohl nicht, dass Lucas das Evangelium und die Apostelgeschichte, durch welche er sich eben erst bekannter machte, zu der Zeit, als Paulus an die Colosser schrieb, entweder noch nicht vollendet hatte, oder wenn auch das Evangelium damals schon sollte publicirt gewesen sein, dieses doch noch nicht so verbreitet sein konnte, dass die Colosser es gekannt hätten. Ihnen konnte daher der unbekannte Lucas am besten durch den Zusatz *ὁ ἰατρός* näher bezeichnet werden. Wie Calvin aber statt des laut genug zeugenden *ἀγαπητός* ein splendidius elogium erwarten kann, das ist wahrlich nicht zu begreifen. Man hätte freilich die Identi-

tät des Arztes Lucas mit unserem Schriftsteller nicht durch die Aufweisung von medicinischen terminis technicis, wie sie Hug besonders in seiner Einleitung (II. p. 139. Anm.) sich hat angelegen sein lassen, zu beweisen suchen sollen. Eher kann man, wie bemerkt, in dem *ἡμᾶς* act. 28, 10 eine Andeutung der medicinischen Thätigkeit des Verfassers finden. Auch beruft man sich zur Bestätigung derselben gewiss nicht mit Unrecht darauf, dass der Apostel Paulus von Natur schwächlich und kränklich gewesen zu sein scheint, dass er jedenfalls auf der Reise durch Kleinasien, auf welcher Lucas zum ersten Male in seine Begleitung eintrat, nach Gal. 4, 13. 14 körperlich sehr leidend war: liegt da die Vermuthung nicht sehr nahe, die Aufnahme eines Arztes in die Reisegesellschaft möge wohl durch den leidenden Zustand des Apostels mitbedingt gewesen sein? Um endlich den Umstand, dass Lucas den Paulus nach Rom begleitete, leichter zu begreifen, möge man sich daran erinnern, dass gerade zu jener Zeit der Andrang der griechischen Aerzte nach Rom sehr stark war*).

Mayerhoff (p. 11f.), Bleek (p. 1030) und Schwanbeck (p. 143) glauben aber auch in der Stellung, welche der Name des Lucas in den Briefen an die Colosser und an Philemon einnimmt, ein Moment gegen die Identität desselben mit dem in dem „Wir“ verborgenen Begleiter Pauli (nach unserer Ansicht also mit dem Verfasser der Apostelgeschichte) zu finden. Es soll nämlich daraus, dass er Phil. 24 unter den grüssenden *συνεργοῖς* des Apostels den letzten und Col. 4, 14 den vorletzten Platz einnimmt,

*) cf. Sprengel's „Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzneikunde“ II. p. 5 der 3. Aufl. 1823: „Mit des Lucullus und Pompejus Siegen in Griechenland und Asien fing die Bekanntschaft der Römer mit der griechischen Philosophie an. Seit dieser Zeit strömten ganze Schaaren Philosophen, Rhetoren, Dichter und Aerzte aus Griechenland, Kleinasien und Aegypten nach Rom und Italien, um ihre den Römern fremden Kenntnisse und Künste zur Schau auszustellen“. p. 41: „Rom war zu der Zeit (des Plinius) mit Aerzten überschwemmt“.

folgen, er sei damals erst mit Paulus bekannt geworden, wenigstens soll dadurch nach Bleek's Ansicht die Wahrscheinlichkeit, dass er schon seit länger als zehn Jahren in genauer Verbindung mit dem Apostel gestanden, sehr geschmälert werden. Als ob, um mit Schneckenburger (p. 26) zu reden, Paulus bei seinen Grüssen „die Amtsanciennität“ beobachtete! Wie wenig er „in der Namenstellung nach einem gewissen Princip verfährt und die verdienteren und bedeutenderen Männer durchgängig voranstellt“, wie Schwanbeck sogar zu behaupten wagt, zeigt sich deutlich Col. 4, 7—11, wo er dem Marcus den Tychicus, Onesimus und Aristarch voranstellt, sowie in dem von diesem Gelehrten als ächt anerkannten zweiten Briefe an Timotheus (4, 10. 11), wo Demas, der Col. 4, 14 zu allerletzt genannt war, zuerst, sogar nebst Crescens vor Titus und Marcus, und umgekehrt Tychicus, von dem Paulus Col. 4, 7 zuerst gesprochen, zuletzt erwähnt ist. Im Briefe an die Colosser steht übrigens auch Lucas in der Reihe der Heidenchristen sogleich hinter dem Epaphras, der ihm, dem Unbekannten, als Lehrer und Gesandter der Colosser (1, 7. 8) doch mit Recht voranging, und Phil. 24 hat die Stellung seines Namens vielleicht darin ihren natürlichen Grund, dass der Arzt Lucas, der sich die Predigt des Evangeliums doch wahrscheinlich nicht zur eigentlichen Lebensaufgabe gemacht hatte, unter den für diesen Zweck arbeitenden *συνεργοῖς* des Apostels wirklich nicht gerade den ersten Rang einnahm. Jedenfalls ist die Argumentation derer, welche aus dieser seiner Namensstellung irgend etwas schliessen zu können meinen, was die Annahme der Identität desselben mit dem Verfasser der Apostelgeschichte unmöglich machen könnte, durchaus unbegründet.

Bleek findet es p. 1026f. bei der von uns vertheidigten traditionellen Annahme, wonach Lucas auf den in der ersten Person beschriebenen Reisen dem Paulus folgte, auffallend, dass derselbe in keinem der vor der römischen Gefangenschaft geschriebenen paulinischen Briefe erwähnt

wird, und Schwanbeck glaubt p. 129 „bei dem engen Verbande, den wir zwischen Christengemeinden nahe gelegener Städte annehmen müssen“, besonders in den Thessalonicher-Briefen „eine Beziehung auf den nicht allzu fern von dieser Gemeinde zurückgelassenen Lucas“ erwarten zu dürfen, zumal da Paulus 1. Thess. 2, 2 in der That auf die philippischen Leiden Bezug nehme, also eine passende Gelegenheit, von Lucas zu sprechen, gehabt habe. Aber Bleek selbst bemerkt, das Schweigen der vor jener Gefangenschaft verfassten Briefe über Lucas lasse sich allerdings bei der gewöhnlichen Annahme, dass derselbe während der ganzen Zeit, welcher die Abfassung dieser Briefe angehöre, in Philippi geblieben sei, wohl erklären. Am ersten könnte man vielleicht mit Schwanbeck in den Briefen an die Thessalonicher eine Erwähnung des Lucas erwarten. Auf keinen Fall hätte dieselbe aber da Statt finden können, wo Schwanbeck eine Veranlassung dazu zu sehen glaubt. Denn wie wir oben nachgewiesen, war wahrscheinlich weder Timotheus noch Lucas selbst von jenen Leiden in Philippi mit betroffen worden. Ausser jener Stelle weiss Schwanbeck aber selbst keinen Punct anzugeben, wo eine Beziehung auf Lucas am Orte gewesen wäre, und man kann es daher gegen ihn selbst wenden, wenn er sagt, man dürfe auf das Fehlen dieser Beziehung „kein zu grosses Gewicht legen, so lange man einwerfen könnte, Paulus habe hier nun einmal keine Gelegenheit gehabt, von Lucas zu reden“. Dieser war ja auch höchst wahrscheinlich den Thessalonichern unbekannt: wozu hätte also der Apostel in seinem Briefe an sie eines abwesenden Unbekannten Erwähnung thun sollen? Es ist klar, das Schweigen der Thessalonicher-Briefe über Lucas kann ebenso wenig wie das der übrigen vorgefangenschaftlichen Briefe dagegen mit Erfolg geltend gemacht werden, dass er jener augenzeugenschaftliche Berichterstatter d. h. der Verfasser der Apostelgeschichte war.

Schneckenburger macht sogar p. 27 f. den Versuch,

die Vermuthung der Alten, die auch Neander in seinem ap. Zeitalter p. 340 für wahrscheinlich hält, dass nämlich in dem 2. Cor. 8, 18 genannten Bruder, welcher von den macedonischen Gemeinden erwählt worden war, um in ihrem Namen die Collecte mit Paulus nach Jerusalem zu überbringen, Lucas verborgen sei, zur Evidenz zu bringen. Natürlich lässt er sich dazu nicht durch den von den Alten missverstandenen Ausdruck *οὗ ὁ ἔπαινος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ διὰ πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν*, den sie auf das von Lucas verfasste Evangelium bezogen, verleiten. Er geht vielmehr davon aus, dass der Gedanke sehr nahe liege, die Namen der Abgeordneten der macedonischen Gemeinden (8, 23), aus denen neben Titus die Gesandtschaft nach Corinth bestanden habe, act. 20, 4 angegeben zu finden. Indem er nun unter denselben neben den beiden aus Thessalonich und dem einen aus Beröa den philippischen vermisst (denn dass die sonst durch Freigebigkeit so ausgezeichnete Gemeinde zu Philippi in der Collectensache nicht unthätig geblieben, sei wohl gewiss), conjicirt er aus dem langen Aufenthalt des Lucas in dieser Stadt, dass sie wohl seine Heimath gewesen sein möge, und macht ihn so zu dem vermissten philippischen Abgeordneten. Sehen wir davon ab, dass Titus damals nur zwei Brüder zu Begleitern hatte, von denen auch nur der eine bestimmt als Mitüberbringer der Collecte bezeichnet wird, dass also Schneckenburger, wenn er act. 20, 4 zu den drei Macedoniern noch einen vierten verlangt, nicht schliessen kann, einer von den beiden 2. Cor. 8, 18ff. Genannten sei act. 20, 5 in dem „Wir“ verborgen. Es ist allerdings höchst wahrscheinlich, dass die act. 20, 4 erwähnten Macedonier eben die Mitüberbringer der Collecte waren. Aber gesetzt auch, sie seien ganz andere gewesen, als jene beiden Gefährten des Titus, Lucas kann doch, wenn er ein Philipper war, keinenfalls zu ihnen gehört haben. Denn diese waren zwar Abgeordnete der macedonischen Gemeinden, aber nicht selbst Macedonier. Paulus hatte sie ja gerade nach Corinth vorausge-

schickt, *μήπως ἐὰν ἔλθωσι σὺν ἐμοὶ Μακεδόνες* (sie stellt er also den früher genannten Abgeordneten offenbar entgegen) *καὶ εὕρωσιν ὑμᾶς ἀπαρασκευάστους, καταισχυνθῶμεν ἡμεῖς* (9, 4). Wie kann also der Apostel einen Macedonier vorausgeschickt haben, da er doch gerade das bezweckte, dass die Macedonier, denen er die Freigebigkeit der Corinther gerühmt, nicht Zeuge seiner Beschämung sein sollten, wenn sie die Collecte unvorbereitet fänden? Das Interesse Schneckenburger's, den Lucas aus Philippi stammen zu lassen, ist mithin sehr übel angebracht: unter der Voraussetzung, dass er dort zu Hause war, kann Lucas nicht 2. Cor. 8, 18 gemeint sein. Aber dies ist ebenso unmöglich, wenn er kein Philipper oder Macedonier war. Nehmen wir an, Lucas sei schon von Corinth aus wieder mit Paulus zusammen gereist, so wird das Wiederauftreten des „Wir" gerade da, wo es zum ersten Mal verschwunden war, durchaus zufällig, ja unbegreiflich. Denn warum sollte er die communicative Redeform erst wieder zu Philippi begonnen und die ganze grosse Reise von Corinth bis nach dieser Stadt so merkwürdig kurz abgemacht, ja mit den Worten *ἐγένετο γνώμη τοῦ ὑποστρέφειν διὰ Μακεδονίας* (20, 3) nur eben angedeutet haben? Schneckenburger meint, es habe sich keine Gelegenheit zur früheren Wiederaufnahme der prima pluralis geboten, „und warum nicht mehr Stoff aufgenommen wurde, sei eine Frage, die rücksichtlich jedes Berichterstatters wiederkehre". Wie man nur so etwas behaupten kann! Wenn Lucas von Corinth aus mit dem Apostel reiste, so war die communicative Erzählungsform vor Philippi ebenso nahe gelegt, ja nothwendig, als nachher. Und warum sollte es ihm bis zur Ankunft in Philippi an Stoff gefehlt haben? Ein Berichterstatter, der die Reise nicht selbst mitmachte, hatte allerdings keine Veranlassung, sie genauer zu beschreiben, würde auch die folgende nach Jerusalem und nach Rom ebenso kurz behandelt haben. Aber ein Augenzeuge, der sonst die Reisen, auf denen er den Apostel begleitete, so ungemein aus-

führlich, fast Tag für Tag beschreibt, der konnte die grosse Reise von Corinth nach Philippi nicht, im schroffsten Gegensatz zu der folgenden, fast übergehen, der musste den Abschied von den geliebten macedonischen Gemeinden ebenso eingehend mittheilen, als den von den ephesinischen Aeltesten. Aber es ist klar genug, dass das Wiederauftreten einer communicativen und zugleich in's Einzelne gehenden Erzählung an demselben Orte, wo sie zum ersten Male aufgehört hatte, nur durch die Annahme, dass Lucas erst hier wieder in die Gesellschaft Pauli eintrat, erklärt werden kann. Dann versteht es sich aber von selbst, dass er nicht unter dem 2. Cor. 8, 8 genannten Bruder verstanden werden kann. Wenn aber auch Schneckenburger ihn hier mit Unrecht gemeint wissen will, so hat er doch jedenfalls Recht, wenn er aus jener Stelle schliesst, „dass Männer mit Paulus sehr nahe verbunden und um seine Sache hoch verdient sein konnten, ohne dass ihrer in den Briefen namentliche Erwähnung geschieht", und daher behauptet, „wir würden einen ganz fundamentlosen Schluss machen, wollten wir die frühere Bekanntschaft des Lucas mit Paulus leugnen, weil in den früheren Briefen seiner nicht Erwähnung geschieht" (p. 27).

Dass der Verfasser unserer Schrift wirklich eben jener von der Tradition als Lucas bezeichnete Begleiter des Apostels auf mehreren Reisen war, findet darin eine eclatante Bestätigung, dass derselbe in Briefen, die jener der allgemeinen Annahme nach in seiner römischen Gefangenschaft verfasste, wohin ihm eben unser Schriftsteller folgte, namentlich erwähnt wird. Nur Ein Umstand erregt in dieser Beziehung noch Anstoss. Woher kommt es, dass in dem aus derselben Gefangenschaft geschriebenen, sicher ächten Briefe an die Philipper nicht das Geringste von Lucas verlautet, obgleich dieser doch lange Zeit in Philippi zugebracht hatte und zu der dortigen Gemeinde in ein näheres Verhältniss getreten war, obgleich also seine Erwähnung in diesem Briefe vor allen Anderen zu erwarten wäre?

Allerdings muss das totale Schweigen über ihn auf den ersten Blick gerechtes Erstaunen erregen. Bei näherer Betrachtung finden sich indess Gründe, welche dasselbe hinreichend erklären. Zunächst darf man nicht übersehen, dass Paulus in diesem Briefe überhaupt von Niemanden namentliche Grüsse bestellt, sondern sich 4, 21 f. nur allgemein so ausdrückt: *ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ σὺν ἐμοὶ ἀδελφοί· ἀσπάζονται ὑμᾶς πάντες οἱ ἅγιοι, μάλιστα δὲ οἱ ἐκ Καίσαρος οἰκίας.* Doch dürfte dadurch der Verdacht, dass Lucas den Philippern nicht persönlich bekannt gewesen, noch nicht beseitigt sein. Auch noch nicht, wenn wir hinzunehmen, dass Paulus nirgends von der Gründung oder früheren Lage der Gemeinde spricht, also nicht gerade dringende Veranlassung hatte, des Lucas, der ja schon seit Jahren von Philippi weg war, zu erwähnen. Gewöhnlich glaubt man daher eine temporäre Abwesenheit desselben zur Zeit der Abfassung des Philipper-Briefes annehmen zu müssen, und findet diese Annahme dadurch bestätigt, dass der Apostel sagt, er wolle den Timotheus zu ihnen senden: *οὐδένα γὰρ ἔχω ἰσόψυχον, ὅστις γνησίως τὰ περὶ ὑμῶν μεριμνήσει· οἱ πάντες γὰρ τὰ ἑαυτῶν ζητοῦσιν, οὐ τὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* (2, 20). „So konnte“, meint Schneckenburger p. 30, „Paulus nicht wohl reden, wenn Lucas bei ihm war, den die Philipper kannten, ohne auch auf ihn einen schweren Vorwurf zu legen“. Aber es versteht sich doch von selbst, dass der Apostel bei diesem Tadel nur die im Auge haben konnte, die in einem solchen Verhältnisse zu ihm standen, dass er sie mit dem Auftrage, nach Philippi zu reisen, füglich betrauen konnte. Ob er aber daran denken konnte, einen Arzt, dessen eigentliches Ziel Rom gewesen war, und der sich nun, nachdem er endlich dort angekommen, auf das fruchtbarste Feld seiner Wirksamkeit versetzt sah, so ohne Weiteres auf lange Zeit aus seiner Sphäre herauszureissen und nach Philippi zu schicken, um den Zustand der dortigen Gemeinde zu erkunden, das ist nicht nur zu bezweifeln, sondern entschieden in Abrede zu stel-

len. Das Harte der angeführten Worte trifft ihn also ganz und gar nicht, und wir haben keine Ursache, ihretwegen eine momentane Abwesenheit des Lucas zu statuiren. Bleek behauptet auch p. 1029 mit Recht, dass mit einer solchen wenig geholfen sei: „immer könnte die Abreise desselben nicht so lange vorher geschehen sein, dass man nicht eine Erwähnung seiner erwarten könnte, wenn er zu den Philippern in einem solchen Verhältniss gestanden hätte, wie sich bei der herkömmlichen Annahme herausstellen würde". Die Vermuthung einer temporären Abwesenheit trägt allerdings allzu deutlich den Character einer Noth-Hypothese an sich. Es liessen sich wohl genug Ursachen denken, wodurch Lucas bewogen worden sein könnte, sich auf einige Zeit von Rom zu entfernen, aber sie sind nur Möglichkeiten, welche erst dann für uns eine gewisse Wahrscheinlichkeit erhalten würden, wenn keine andere Annahme zur Lösung des Problems gefunden werden könnte. Nun gibt uns aber unser Brief selbst einen Umstand an die Hand, der die genannte Erscheinung vollkommen erklärt, und von dem ich mich wundere, dass er Schneckenburger's Scharfsinn entgangen ist, der hier sogar darauf hinweist, man könne dem Lucas, falls es unmöglich sei, ihn mit Philippi auf andere Weise zusammenzubringen, „zur Noth" einen anderen Wohnsitz anweisen und ihn von Troas aus nach Philippi dem Apostel entgegengehen lassen. Paulus übersandte seinen Brief durch Epaphroditus, den „Apostel" der Philipper nnd Ueberbringer ihrer Liebesgabe (2, 25), der sich längere Zeit zu Rom aufgehalten hatte und daher mit den dortigen Verhältnissen genau bekannt sein musste. Was war daher natürlicher, als dass er ihm die speciellen Mittheilungen über die zu Rom anwesenden Freunde der Philipper überliess und sich selbst darauf beschränkte, von diesem seinem jetzigen Gesandten und demjenigen, welchen er ihm bald nachsenden wollte (2, 19), dem Timotheus, im Besonderen zu reden? Man kann dagegen nicht einwenden, in anderen Briefen, die er auch durch Boten überbringen

liess, versäume er es doch nicht, specielle Nachrichten über seine Umgebung zu geben, warum sollte er dies also gerade bei dem Philipper-Brief gethan haben? Allerdings hätte Paulus hier ebenso gut wie in anderen Briefen von Lucas namentliche Erwähnung thun können. Aber er musste es gewiss nicht, wenn er die Nachrichten über ihn mündlich bestellen konnte. Es handelt sich hier nur darum, die Möglichkeit zur Wahrscheinlichkeit zu erheben. Und wahrscheinlich ist unsere Annahme, zusammengehalten mit dem Umstand, dass Paulus ausser dem Timotheus und Epaphroditus von Niemanden speciell spricht, gewiss in hohem Grade. In einem anderen Briefe ist diese Annahme geradezu nothwendig. „Wer wollte", sagt Schneckenburger p. 29, „aus dem Briefe an die Galater schliessen, Timotheus sei den Galatern nicht persönlich bekannt gewesen? Er, der doch ohne Zweifel gerade bei der Gründung der galatischen Gemeinden Paulus Gehülfe war (act. 16, 6). Und doch wird seiner auch nicht erwähnt. Konnte er aber Gal. 1, 2 in die *σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοί* mitbefasst werden, so konnte es wohl auch Lucas in dieselben Phil. 4, 21". Denn dass Lucas, wenn er wirklich in dem Verhältniss zu den Philippern stand, wie wir es voraussetzen, und wenn er wirklich bei der Abfassung des Briefes in Rom war, neben Paulus und Timotheus als Mitschreiber im Eingange desselben hätte figuriren müssen, wird Niemand behaupten wollen: Lucas war eben kein Timotheus. Wie wenig eigentlich das Schweigen des Philipper-Briefs über Lucas zu sicheren Schlüssen in Bezug auf dessen Verhältniss zu den Philippern berechtigt, erkennt auch Schwanbeck an, wenn er p. 131 sagt, jener Brief stehe dem Aufenthalt desselben in Philippi zeitlich schon so fern, und es sei überhaupt so bedenklich, in einem flüchtigen Briefe, wo die Laune des Augenblicks walte, eine allseitige Berücksichtigung ferner liegender, selbst wichtiger Verhältnisse zu fordern, wenn der Verfasser nicht ohnehin zufällig in dies Gebiet hinübergreife, dass er das Schweigen des Briefes wohl für berück-

sichtigenswerth, aber nicht für entscheidend halten möchte. Und doch ist dies Schweigen ohne Frage der gewichtigste Grund unter denen, welche gegen die Identität des Lucas mit dem in Philippi zurückbleibenden und von hier aus später wieder mit Paulus reisenden augenzeugenschaftlichen Berichterstatter, nach unserer Ansicht also mit dem Verfasser der Apostelgeschichte, vorgebracht werden können. Mit dem Nachweis seiner Beweisunfähigkeit hat sich uns daher die Identität als fest genug gesichert herausgestellt.

Zweites Kapitel.

Quellen des Lucas.

Wir haben in unserer früheren Untersuchung über die Composition der Apostelgeschichte die Benutzung schriftlicher Quellen von Seiten des Verfassers zwar nicht geradezu unvereinbar mit der Beschaffenheit des Buches, aber bei dem einheitlichen Character desselben in schriftstellerischer Hinsicht doch sehr unwahrscheinlich gefunden. Jetzt, nachdem wir gesehen, dass der Verfasser eben jener mit „Wir" erzählende Begleiter des Apostels Paulus ist, muss die Annahme einer solchen Abhängigkeit offenbar noch viel mehr an Wahrscheinlichkeit für uns verlieren. Wozu noch schriftliche Quellen annehmen, wenn Lucas selbst mit den Männern, deren Thaten er beschreibt, in persönliche Berührung trat, wenn er sogar nach Jerusalem kam und sich also auch die Geschichten des ersten Theils von denen berichten lassen konnte, die Augen- und Ohrenzeugen derselben gewesen waren?

Am allerwenigsten haben wir Veranlassung, für die Darstellung des zwischen Pauli erster und letzter Abreise von Philippi liegenden Zeitraums (16, 40—20, 6) Quellenschriften vorauszusetzen: über ihn konnte Lucas nicht nur von Paulus selbst, sondern auch von Timotheus und den übri-

gen Mitgliedern der Reisegesellschaft, welche den Apostel nach Jerusalem begleitete, genug erfahren. Was den ersten Theil des Buches betrifft, so kann man natürlich die Benutzung fremder Materialien in demselben nicht von vorn herein entschieden leugnen. Es wäre ja, wenn auch nicht gerade wahrscheinlich, doch immerhin möglich, dass zu der Zeit, in welche die Abfassung der Apostelgeschichte fällt, schon kleinere Schriften über die erste Zeit der christlichen Kirche existirt hätten. Allein was soll uns bewegen, die Benutzung solcher Aufsätze durch Lucas anzunehmen? Das sprachliche Moment, welches in dieser Frage offenbar die Hauptentscheidung zu geben hätte, bietet nicht den geringsten Anhalt für eine derartige Annahme. Es gibt zwar in den einzelnen Theilen des Buches unleugbare Spracheigenthümlichkeiten, aber nicht sowohl im Satzbau, in der Construction und in Redewendungen, als in einzelnen Wörtern. Dass man aber aus solchen nur einmal oder höchst selten vorkommenden Wörtern keinen auch nur annähernd sicheren Schluss auf etwa benutzte Quellenschriften machen kann, haben wir schon oben angedeutet (p. 79), hat auch Zeller, der einen solchen Schluss vergebens zu machen versuchte, so evident bewiesen, dass wir uns auf einzelne Untersuchungen der Art gar nicht mehr einzulassen brauchen*). Man hat ferner zur Begründung der Quellentheorie darauf aufmerksam gemacht, dass der erste Theil der Apostelgeschichte sich durch eine stärkere hebraisirende Fär-

*) Zeller hat 620 Wörter verglichen, die sich in der Apostelgeschichte entweder nur einmal oder nur selten finden, und untersucht, ob sich aus ihrer etwaigen verschiedenartigen Vertheilung an die einzelnen Abschnitte des Buches eine Verschiedenheit dieser letzteren in Bezug auf ihren Ursprung herausstelle. Sein Resultat ist folgendes: „Die Wörter vertheilen sich allerdings sehr ungleich an die verschiedenen Abschnitte, aber es will sich durchaus keine feste Grenze zeigen, durch welche wir die von älteren Quellen abhängigen von denen, welche unser Verfasser frei niederschrieb, unterscheiden könnten, denn die Zahlenverhältnisse schwanken in unmerklichen Uebergängen vom niedersten zum höchsten" (theol. Jahrb. 1851. p. 444).

bung von dem letzten unterscheide. Woher könne dies anders kommen, als dass aramäische Quellen benutzt seien? Allerdings ist das Factum nicht in Abrede zu stellen, dass sich der letzte Theil des Buches, wenn auch kaum merklich, durch eine reinere griechische Schreibart vor dem ersten auszeichnet. Aber auf der einen Seite fehlt es auch ihm nicht an Hebraismen, wie de Wette z. B. in seiner Einleitung (§. 115 c. Anm. a) nachgewiesen hat, auf der anderen Seite ist diese grössere Reinheit der Sprache im letzten Theil und die mehr hebräische Färbung des ersten eine ganz natürliche Erscheinung. Denn wo Lucas als Augenzeuge sprach, konnte er sich ganz frei auf dem Gebiete seiner Spracheigenthümlichkeit bewegen, während er in den Erzählungen des ersten Theils, dessen Inhalt überdiess eine hebraisirende Einkleidung nothwendig machte, durch die aramäische mündliche Tradition gebunden war. Ausserdem ist der Einfluss der LXX auf unsern Schriftsteller sehr hoch anzuschlagen. Abgesehen von den Citaten, die er alle dieser Uebersetzung entlehnt, ist seine Darstellung besonders in dem geschichtlichen Inhalt der Reden so offenbar verwandt mit der der LXX, dass sie nur aus dem unmittelbarsten Abhängigkeitsverhältniss erklärt werden kann. So ist z. B. die Phrase *ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησε λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου* 2, 24, welche, weil das Wort *ὠδῖνας* „Schmerzen" heisst, etwas Unnatürliches hat, indem derjenige, welcher den Tod erlitten, nicht mehr von den „Schmerzen" desselben gefangen gehalten und also auch nicht von ihnen befreit werden kann, sicher nicht, wie Bleek p. 1038 f. meint, eine Uebertragung aus dem Aramäischen, in welchem der alttestamentliche Ausdruck חֶבְלֵי מָוֶת (Ps. 18, 5. 116, 3) oder חֶבְלֵי שְׁאוֹל (Ps. 18, 6; 2. Sam. 22, 6) die Bedeutung von „Fesseln, Schlingen des Todes" hatte und also mit Begriffen wie *κρατεῖσθαι* und *λύειν* verbunden werden konnte, sondern sie ist einfach aus den LXX entlehnt, welche jene Worte an den genannten Stellen ebenso übersetzt haben. Auch darin

scheint mir Bleek nicht Recht zu haben, wenn er a. a. O. in den Ausdrücken τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ ὑψωθείς (2, 33) und τοῦτον ὁ θεὸς ὕψωσε τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ (5, 31) Beweise für die treue Ueberlieferung der Reden, in welchen sie vorkommen, und somit für die Benutzung aramäischer Quellen sieht. Ich möchte zwar nicht Zeller beistimmen, wenn derselbe (1851. p. 447 Anm. b) behauptet, die Worte τῇ δεξιᾷ könnten nach dem griechischen Sprachgebrauch nicht „zur Rechten", sondern nur „durch die Rechte" bedeuten: der ganze Zusammenhang fordert den Gedanken, dass Christus zur Rechten Gottes erhöht worden sei. Aber dass das τῇ δεξιᾷ nicht „durch eine nicht ganz angemessene Uebersetzung des von Petrus nach dem Hebräischen des Ps. 110, 1 auch im Aramäischen beibehaltenen לִימִינִי entstanden" ist, geht deutlich genug aus dem folgenden (34.) Verse hervor, wo die Psalmstelle, auf welche die angeführten Ausdrücke anspielen, nach den LXX mit den Worten κάθου ἐκ δεξιῶν μου citirt wird. Meiner Ansicht nach ist das τῇ δεξιᾷ von Lucas darum gewählt worden, weil es ihm der passendste Ausdruck für den Begriff des Erhöhtwerdens zur Rechten Gottes, der doch nicht wohl mit ἐκ δεξιᾶς ausgedrückt werden konnte, zu sein schien. Man könnte es übrigens unter der Voraussetzung, dass es durch Uebertragung aus dem Aramäischen entstanden sei, auch schon durch die Annahme mündlicher Quellen hinreichend erklären. Auf schriftliche Quellen führt dieser Ausdruck daher ebenso nothwendig, als die hebraisirende Färbung des ersten Theiles überhaupt. Wenn man der Apostelgeschichte solche zu Grunde legen will, so muss man sich offenbar auf andere Umstände, als auf die sprachliche Beschaffenheit der einzelnen Theile berufen: diese führt unwiderstehlich zur entgegengesetzten Annahme. Aber auch die sonstigen Spuren, welche man von Quellenschriften entdeckt zu haben glaubt, sind nichts weniger als deutlich und unzweifelhaft.

Die „jerusalemischen" oder „palästinensischen" Aufsätze,

die Lucas nach Schleiermacher aufgenommen haben sollte, haben sich bei de Wette, Bleek und Schwanbeck zu „einer Schrift, welche speciell die Geschichte des Apostels Petrus zum Gegenstand hatte", zu „einer Biographie des Petrus" näher bestimmt. Man hat dabei nicht an die später für apocryphisch erklärten πράξεις oder κήρυγμα Πέτρου, sondern an eine verlorene andere Schrift über diesen Apostel gedacht. Doch was soll uns zur Annahme einer solchen Quelle veranlassen? Nichts anders, als der Umstand, dass Petrus „den Mittelpunct" aller Erzählungen des ersten Theils bildet, dass seine Geschichte es ist, mit welcher sich derselbe in ganz „hervortretender" Weise beschäftigt. Wir können davon absehen, dass sehr viele Stücke für eine specielle Schrift über Petrus gar nicht passen würden und doch von den übrigen Abschnitten, in welchen von diesem Apostel die Rede ist, gar nicht getrennt werden können, dass der erste Theil der Apostelgeschichte überhaupt nicht das Aussehen einer Biographie, als vielmehr das einer allgemeinen Geschichte der ersten christlichen Kirche hat, in welcher Petrus nur die Hauptperson ist: die Hauptsache ist, dass dieser Apostel die Stellung, welche ihm gegeben wird, wie wir oben (p. 256 f.) gezeigt, wirklich einnahm, dass er wirklich die hervortretende Rolle spielte, welche ihm die Apostelgeschichte zuweist. So wenig wir daher oben die Annahme billigen konnten, der Verfasser habe dem Petrus diese Stellung gegeben, um ihn mit Paulus in Parallele zu setzen, so wenig können wir hier zugeben, dass die Beschaffenheit des petrinischen Theils auf der zufälligen Benutzung gewisser petrinischer Quellen beruhe. Das blendendste Argument, welches die genannten Gelehrten für ihre Ansicht anführen, ist aus der ausführlichen Erzählung von der Gefangennehmung des Petrus und seiner wunderbaren Befreiung hergenommen, von welcher die 12, 2 gegebene kurze Notiz von der Enthauptung des Jacobus nur die Einleitung zu sein scheint. Bleek sagt p. 1045: „Wäre dieser ganze Abschnitt schon ursprüng-

lich als Bestandtheil eines solchen allgemeineren Werkes, wie unsere Apostelgeschichte, niedergeschrieben, so würden wir durchaus erwarten, dass über den Märtyrertod eines so angesehenen Apostels, wie dieses Jacobus, etwas Näheres berichtet und derselbe nicht bloss im Vorübergehen als Einleitung zu der Gefangenschaft eines andern Apostels erwähnt wäre". Es würde sich dies aber seiner Ansicht nach sehr wohl erklären lassen, wenn der Abschnitt ursprünglich als Bestandtheil einer Schrift niedergeschrieben wäre, welche es speciell mit der Geschichte des Petrus zu thun hatte. Allerdings würde die Erscheinung unter dieser Voraussetzung sehr gut zu begreifen sein, aber ob sie eine solche nothwendig fordert, das ist sehr fraglich. Wir haben sie oben (p. 218 ff.) auf eine andere Weise zu erklären versucht und wollen hier nur noch einmal an den Umstand erinnern, auf welchen selbst de Wette in seiner Erklärung der Apostelgeschichte (p. 104 der 3. Aufl.) aufmerksam macht, dass Lucas, wenn nicht schon in Jerusalem, so doch sicher in Rom (cf. Col. 4, 10. Phil. 24. 2. Tim. 4, 11) mit Johannes Marcus zusammenlebte, der an dieser Geschichte nach act. 12, 12 ein besonderes Interesse nehmen musste: durch dessen Bekanntschaft mag also die detaillirte Erzählung derselben mitbedingt sein, wie man denn auch gewiss nicht mit Unrecht eben in jener Notiz über Marcus eine bewusste Andeutung der Quelle, aus welcher Lucas sie erhalten, findet. Bei der Annahme, dass hier eine Biographie des Petrus zu Grunde liege, geräth man übrigens noch besonders hinsichtlich der späteren Geschichte dieses Apostels in grosse Verlegenheit. Wir finden ihn act. 15 wieder in Jerusalem; wie es ihm aber auf seiner Flucht ergangen, wohin er auf derselben gekommen, wann er wieder nach Jerusalem zurückgekehrt, was er endlich nach dem Apostelconvent unternommen, darüber erfahren wir Nichts, nicht einmal sein Name wird wieder erwähnt. Wir haben schon p. 192 gezeigt, wie wenig der Inhalt der Apostelgeschichte erlaubt, eine Biographie des Petrus und Paulus

als Zweck derselben vorauszusetzen. Nehmen wir aber an, dass dem Lucas sogar eine besondere Schrift über den Apostel Petrus zu Gebote gestanden, so würde die Beschaffenheit seines Werkes noch weit unerklärlicher. Eine solche specielle Schrift hätte doch natürlich über das spätere Leben des Apostels genaue Nachrichten enthalten müssen. Am allerwenigsten könnte sie da geschlossen haben, wo sein Schicksal ein gesteigertes Interesse erregen musste. Wenn nun aber dem Lucas eine Biographie des Petrus vorgelegen hätte, warum sollte er von diesem Puncte an Nichts mehr aus ihrem reichen Inhalt aufgenommen haben? So unbegreiflich dies sein würde, so unwahrscheinlich ist die andere Annahme. Alles zusammen genommen haben wir daher durchaus keinen hinreichenden Grund, dem ersten Theile der Apostelgeschichte, dessen sprachliche Verwandtschaft mit dem letzten bestimmt genug für seinen Ursprung von demselben Autor spricht, „eine speciell den Apostel Petrus betreffende Schrift“ zu Grunde zu legen, zumal da die Existenz einer solchen, worauf auch Schnekkenburger p. 159 hinweist, zu dem Character der frühen Zeit, in welche unser Buch fällt, gar wenig zu passen scheint.

Dass Schwanbeck der Geschichte des Stephanus (6, 8—8, 2) eine besondere Quelle zuweisen zu müssen glaubt, haben wir schon p. 94 bemerkt, ebenso wie dass die vermeintliche „Abgeschlossenheit“ und „Unabhängigkeit“ dieser Erzählung dazu gar nicht berechtigt, indem dieselbe sowohl mit der vorhergehenden als mit der folgenden Darstellung in innigem Zusammenhang steht. „Der Hauptgrund“, den Schwanbeck für seine Ansicht angibt, dass dieser Abschnitt aus keiner der drei andern von ihm der Apostelgeschichte supponirten Quellenschriften geflossen sein könne, hat für uns keine Bedeutung, da wir schon gezeigt haben, wie es mit den vorgeblichen „Memoiren des Silas“ und der „Biographie des Petrus“ aussieht. Wenn er sich ausserdem darauf beruft, dass sich dieser Abschnitt von

allen übrigen durch „ein auffallendes Gewicht des oratorischen Elements“ unterscheide, so braucht man sich, um das Unbegründete dieser Behauptung zu erkennen, nur der Pfingstrede Petri und der Reden Pauli zu Antiochien, Athen und Milet zu erinnern, in denen ungefähr dasselbe Verhältniss des oratorischen Elements zum historischen Statt findet. „Ein noch viel bedeutenderes Argument“ findet Schwanbeck in der Beschaffenheit der dem Stephanus in den Mund gelegten Rede, deren Eigenthümlichkeit sich in keiner andern wiederfinde. Aber wenn sie sich auch mehr als irgend eine andere mit der Geschichte des israelitischen Volks beschäftigt, so weist doch gerade der Umstand, dass auch Petrus und Paulus auf die Bundesgeschichte recurriren, deutlich genug darauf hin, dass alle diese Reden von einem und demselben Verfasser herrühren. Auch die athenische und milesische Rede Pauli hat viel Eigenthümliches, doch darf man sie deshalb offenbar nicht aus einer besonderen Quelle herleiten: warum sollten wir also eine solche für die stephanische Rede annehmen? Auch de Wette lässt diese aus ähnlichen Gründen, wie Schwanbeck, aus einer „Denkschrift“ über diesen Märtyrer genommen sein. Wir müssen hier indess Zeller Recht geben, der 1851. p. 454f. unleugbare Beweise für die Verwandtschaft dieser Rede mit den übrigen beibringt und, darauf gestützt, es zwar unentschieden lässt, „inwieweit dem Verfasser das Thema seiner Darstellung durch einen älteren Bericht gegeben war“, indess diese selbst, sowie sie vorliegt, „entschieden als sein Werk“ betrachtet.

De Wette, Bleek und Andere sind endlich der Ansicht, dass Lucas cap. 13. 14 einen schon vorgefundenen Missionsbericht aufgenommen. Hauptargument dafür ist ihnen das Verhältniss des Anfangs des 13. zum Schluss des vorigen Capitels. Aber wir haben schon p. 106ff. nachgewiesen, dass sich dasselbe auch unter Voraussetzung einer zusammenhängenden, von Quellenschriften unabhängigen Geschichtschreibung erklären lässt. Mit Recht bemerkt auch

Zeller, „es müsste die Quelle, aus welcher unser Verfasser geschöpft, falls er sie nicht sehr unvollständig benützte, fast zu dürftig für einen eigenen Aufsatz gewesen sein, und man möchte eher vermuthen, dass es nur einzelne Notizen waren, die er zu dem vorliegenden Bericht ausgesponnen habe“ (1851. p. 461). Zudem spricht die überraschende Uebereinstimmung dieses Abschnittes mit den übrigen Theilen des Buches in sprachlicher Hinsicht (cf. Zeller a. a. O.) deutlich genug für die Identität des ursprünglichen Verfassers. So schön und wahr daher auch das sein mag, was Bleek p. 1043 über die Möglichkeit der Entstehung eines solchen schriftlichen Missionsberichts, wie er ihn act. 13. 14 benutzt sein lassen will, sagt, so glauben wir doch um so weniger eine andere Quelle als die der mündlichen Tradition für diesen Abschnitt annehmen zu müssen, als die Beschaffenheit des sowohl zu Anfang als zu Ende sehr kurzen und lückenhaften, nur über die Wirksamkeit des Apostels in der Heimath des Timotheus und deren nächster Umgebung ausführlicheren Berichtes gerade auf diesen letzteren als auf seine Quelle hinzuweisen scheint*).

*) Schwanbeck vindicirt p. 211 ff. zwar auch diesem Abschnitte eine schriftliche Quelle, lässt ihn aber ursprünglich mit einigen andern zusammenhängen. Er leitet nämlich diejenigen Erzählungen, in denen sich seiner Ansicht nach der antiochenische Standpunct bemerklich macht, aus derselben Quelle her: ausser dem Bericht über die erste Missionsreise Pauli und den nächstfolgenden Versen (13, 1—15, 4) die Nachrichten über die antiochenische Gemeinde 11, 19—30. Auf ungefähr dieselben Stücke führt ihn der Umstand, dass bis cap. 15 von Paulus nur dann etwas mitgetheilt werde, wenn er im Verein mit Barnabas auftrete, und gleichfalls von Barnabas nur das, was mit der paulinischen Geschichte zusammenhange: so ausser den genannten Stücken noch 9, 1—30. Ausnahmen bildeten nur 4, 36 f., wo Barnabas „augenscheinlich“ (?) nur wegen der vorausgehenden Bemerkungen erwähnt werde, und 7, 58. 8, 1. 3, welche Stellen aber aus cap. 22 herübergezogen seien. Dass die bezeichneten Abschnitte wirklich ursprünglich zusammengehören, beweist ihm endlich „das enge Aneinanderpassen“ derselben, und der Umstand, dass Paulus überall in Abhängigkeit von den Gemeinden oder von Barnabas stehe. Schwanbeck betrachtet demnach die Stücke 4, 36 f. 9, 1—30; 11, 19—30. 12, 25—15, 4 als aus einer gemeinsamen Quelle ge-

Wenn wir also für den ersten Theil der Apostelgeschichte schriftliche Quellen annehmen wollten, so müssten

flossen. Bei der näheren Bestimmung derselben schliesst er daraus, dass der antiochenische Standpunct nicht überall, z. B. nicht 4, 36 f. 9, 1—30 erkennbar sei, zunächst das, dass „der locale Standpunct dem biographischen untergeordnet“ sei. „Das Quantitative der Erzählung“ scheine zwar auf eine paulinische Geschichte zu führen; es sei jedoch nicht entscheidend: „der Redacteur könnte ja alle diejenigen Angaben, die sich nicht auf Paulus bezogen, ausgemerzt haben“. Vielmehr veranlasse „die innere, qualitative Beschaffenheit“ derselben: die für eine Biographie des Paulus unerklärliche Ausführlichkeit in einzelnen Puncten über Barnabas und dessen Begünstigung in der Namensstellung zur Annahme, dass der Verfasser „eine Biographie des Barnabas“ vor sich gehabt. In der That ein überraschendes Resultat! Aber so viel Mühe sich Schwanbeck auch gegeben, es zu erweisen, das Unbegründete desselben ist doch zu offenbar. Schon bei der näheren Bestimmung der Quelle war es das Misslichste, sie als eine Biographie des Barnabas anzusehen. Wie hätte in einer solchen die Bekehrungsgeschichte Pauli so ausführlich, wie wir sie 9, 1 ff. lesen, erzählt werden können? Und wie lässt sich cap. 13. 14, wo Barnabas, obgleich er bis 13, 9 immer vor Paulus genannt wird, doch nur eine ganz untergeordnete Rolle spielt, in einer Biographie desselben denken? Selbst die Stelle 11, 19—30, die noch am meisten von ihm handelt, hat gar nicht das Ansehen, aus einer speciellen Schrift über ihn genommen zu sein, sondern ist die Geschichte der antiochenischen Gemeinde, in welcher Barnabas natürlich erwähnt werden musste. Wie Schwanbeck es aber eine Abhängigkeit des Paulus von Barnabas oder den Gemeinden nennen kann, wenn es 9, 25 heisst, Barnabas habe ihn zu den Aposteln geführt, oder 9, 30, die Brüder hätten ihn nach Tarsus geleitet, oder 11, 25, Barnabas habe ihn von da nach Antiochien abgeholt, oder 11, 30, die antiochenische Gemeinde habe ihn nach Jerusalem gesandt, das ist schwer zu begreifen. Kurz — die Hypothese, die genannten Abschnitte gehörten ursprünglich einer Biographie des Barnabas an, ist eine höchst unglückliche. Aber auf den Namen der Quelle kommt doch eigentlich nichts an. Hat Schwanbeck nicht vielleicht darin Recht, dass er jene Stücke einer besonderen Quelle zuweist? Offenbar hat er sich bei ihrer Zusammenstellung durch den Namen Barnabas leiten lassen. Wenn nun aber von einer Biographie desselben nicht die Rede sein kann, so hat die Verbindung der Erzählungen, in welchen sein Name zufälliger Weise vorkommt, gar keine Berechtigung. Der antiochenische Standpunct findet sich, wie Schwanbeck selbst zugesteht, nicht in allen. Wie es ferner mit der angeblichen „Dualgeschichte“ in den Hauptabschnitten 9, 1—30 und cap. 13. 14 aussieht, haben wir schon gesehen. Dass sie „eng an einander passen“, streng an einander anknüpfen und sich gegenseitig voraussetzen, versteht sich

wir doch jedenfalls sagen, was auch in Zeller's gründlicher Untersuchung der stete Refrain ist, dass „deren Beschaffenheit kaum noch zu ermitteln sein dürfte“. Dies Resultat passt aber so vortrefflich zu unserer Ansicht von dem Ver-

von selbst, wenn die Apostelgeschichte überhaupt eine zusammenhängende Darstellung ist. Die Beziehungen dieser Abschnitte auf andere, wie z. B. von 11, 19 auf die Geschichte des Stephanus, werden dagegen durch ihre Absonderung unbegreiflich. Aber die grösste Schwierigkeit findet Schwanbeck's Hypothese in der Sprache derselben. Er selbst gesteht, dass alle jene Abschnitte „denselben sprachlichen und stilistischen Character, wie die petrinischen“, an sich tragen. Doch hält er den Schluss auf die Quellen-Identität derselben für nicht erlaubt, denn „wenn ihnen auch verschiedene Quellen in aramäischer Sprache zu Grunde gelegen hätten, müsste die Uebersetzung doch sprachlich gleichförmig ausgefallen sein“. Vor Schwanbeck ist es noch Niemanden eingefallen, den ersten Theil der Apostelgeschichte geradezu für eine Uebersetzung aus dem Aramäischen zu halten, kann auch bei der, wenn auch etwas hebraisirenden, doch noch immer griechischen Färbung desselben vernünftiger Weise Niemanden einfallen. Aber die unverkennbare sprachliche Verwandtschaft zweier Erzählungsmassen, die aus verschiedenen Quellen geschöpft sein sollten, musste doch erklärt werden: sie mussten also vom Gesammtverfasser aus einer andern Sprache übersetzt sein, wodurch ihre Spracheigenthümlichkeiten natürlich verwischt wurden. Aber die Verwandtschaft der angeblichen Barnabas-Biographie mit dem letzten Theil, besonders das Verhältniss von 9, 1 ff. und cap. 22. 26 bleibt auch so noch völlig unerklärt. Schwanbeck nimmt daher an, unser Schriftsteller habe 9, 1—9 aus den paulinischen Reden „compilirt“, und stellt zur Erklärung der Differenzen in dem folgenden Theile der verschiedenen Bekehrungsgeschichten drei Hypothesen auf, hält es jedoch „am räthlichsten, das Urtheil über diesen Punct zu suspendiren“. Dass Schwanbeck sich mit dieser „Suspension des Urtheils“ selbst das Urtheil gesprochen, ist klar. Drei Hypothesen, um die Hypothese, dass cap. 9 ausser den beiden Reden noch eine Biographie des Barnabas zu Grunde liege, zu ermöglichen! Wie einfach erscheint doch Alles bei der Annahme der Identität des Verfassers gegen Schwanbeck's Hypothesengewinde! Da liegen „die unverkennbaren Anklänge“ der Bekehrungsgeschichte an ihre späteren Erzählungen, sowie die schöne, in sich zusammenhängende Darstellung derselben, welche Schwanbeck wunderbarer Weise aus drei verschiedenen Quellen compilirt sein lässt, ganz in der Natur der Sache. Es muss einleuchten, dass die ganze Hypothese von einer „Biographie des Barnabas“ völlig grundlos und aus der Luft gegriffen ist: wir können uns daher enthalten, die Gründe, welche Schwanbeck noch ausser den besprochenen dafür vorgebracht hat, besonders zu widerlegen.

fasser des Buches, wonach die Annahme schriftlicher Quellen für eine ihm selbst gleichzeitige Geschichte etwas sehr Unwahrscheinliches hat, dass wir darin eine vollkommene Bestätigung derselben sehen müssen. Wozu überhaupt noch schriftliche Quellen voraussetzen, da Lucas an seinen palästinensischen Bekannten die besten Gewährsmänner für seine Geschichte hatte? Wir wollen hier zum Schluss nach Schneckenburger's Vorgang (p. 161 ff.) nur noch auf Philippus hinweisen. Es ist höchst wahrscheinlich, dass Lucas während der Gefangenschaft Pauli in Cäsarea auch in dieser Stadt verweilte: wir finden ihn ja bei des Apostels Abreise von hier in seiner Begleitung. Da musste er nun aber mit dem Evangelisten Philippus, der nach 8, 40. 21, 8 ff. in dieser Stadt wohnte, in nahe Berührung kommen und von ihm Manches über die frühere Geschichte des Christenthums erfahren. Wenn wir nun auch nicht mit Schneckenburger in der Notiz, Philippus habe vier *θυγατέρες προφητεύουσαι* gehabt (21, 9), eine Andeutung der mittheilenden Thätigkeit dieser Familie finden können, so glauben wir doch keinen Augenblick darüber zweifeln zu dürfen, dass wir dem Umgang des Lucas mit diesem ehemaligen Diakonen einen grossen Theil der Nachrichten über die jerusalemische Gemeinde, wie die Erzählung von der Diakonenwahl und von Stephanus, besonders aber die Geschichte seiner eigenen Wirksamkeit und von der Thätigkeit des Petrus in Cäsarea und der Umgegend (9, 31—11, 18) verdanken.

Drittes Kapitel.

Die Abfassungszeit der Apostelgeschichte.

Bei der Untersuchung über die Abfassungszeit der Apostelgeschichte wendet man sich mit Recht zunächst an den Schluss derselben. Wenn es daselbst heisst: *ἔμεινε δὲ* (*ὁ*

Παῦλος) διετίαν ὅλην ἐν ἰδίῳ μισθώματι καὶ ἀπεδέχετο πάντας τοὺς εἰσπορευομένους πρὸς αὐτόν κτλ., so geht daraus natürlich für's Erste hervor, dass das Buch nicht vor dem Ende der zwei Jahre, welche Paulus in eigenem Gedinge zubrachte, verfasst sein kann. Viele wollen nun aber aus diesen Worten noch eine weitere Folgerung ziehen. Sie behaupten nämlich, der Verfasser habe sich so nicht ausdrücken können, wenn er nicht eben gegen Ende jenes Bienniums geschrieben hätte. So sagt z. B. Krabbe in seinen „Vorlesungen über das Leben Jesu" p. 43: „Wie sollte Lucas, welcher in dem vertrauten Verhältniss des Freundes und Mitarbeiters zu Paulus stand, nicht den Verfolg seiner Geschichte, seine Befreiung, seine abermalige Gefangenschaft und seinen Tod erzählt haben, wenn dies Alles, als er die Apostelgeschichte schrieb, bereits sich ereignet gehabt hätte? Ist es denkbar, dass Lucas seine geschichtliche Darstellung gerade da abgebrochen haben sollte, wo der Leser auf die Entwicklung des Schicksals des Paulus am meisten gespannt sein musste, wenn er nach dem Tode des Apostels geschrieben hätte"? Er müsse also sein Werk gegen das Ende jener zwei Jahre verfasst haben. Aehnlich Tholuck in seiner „Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte" p. 139ff., überhaupt die meisten von denen, welche Lucas als den Verfasser der Apostelgeschichte anerkennen. Es ist gewiss merkwürdig, dass diese Gelehrten, welche sonst das Zeugniss der Tradition so hoch halten, das älteste Zeugniss derselben über diesen Punct so ganz ausser Acht lassen zu dürfen glauben. Irenäus sagt adv. haer. III. 1 ausdrücklich: *μετὰ δὲ τὸν ἐκείνων (τοῦ Πέτρου καὶ Παύλου) ἔξοδον* (Tod) *Μάρκος... τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παρέδωκε καὶ Λουκᾶς δέ, ὁ ἀκόλουθος Παύλου, τὸ ὑπ᾿ ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο* (cf. Euseb. hist. eccl. V. 8). Und man hat um so weniger Veranlassung, dies Zeugniss für unglaubwürdig zu halten, als man bei Irenäus schon mit Recht das Interesse voraussetzen

kann, den Aposteln so viel Antheil an der Abfassung der Evangelien als möglich zu vindiciren: aus welchem anderen Grunde sollte er also den Marcus und Lucas nicht schon zu Lebzeiten der Apostel haben schreiben lassen, wie es ja die späteren Kirchenschriftsteller angenommen, als weil er die bestimmte Ueberlieferung hatte, dass jene beiden erst nach dem Tode der Apostel geschrieben?

In der That zeigt es sich bei näherer Betrachtung bald, dass die gewöhnliche Auffassung des Schlusses der Apostelgeschichte, welche auf den ersten Blick freilich sehr probabel aussieht, nur den Schein der Wahrheit an sich trägt. Sie beruht offenbar auf der Meinung, Lucas habe eine Biographie des Paulus zu geben beabsichtigt. Diese Annahme ist freilich nicht absolut falsch, denn man muss den biographischen Gesichtspunct wenigstens als ein untergeordnetes Moment in der Composition unseres Buches anerkennen. Aber obwohl er eine gewisse Bedeutung hat, so berechtigt er doch keineswegs zu den Folgerungen, die man aus ihm ziehen möchte. Wir erklären zwar nicht den die Geschichte Pauli so plötzlich abbrechenden Schluss der Apostelgeschichte mit de Wette und Anderen aus der benutzten Quelle, „die eben nur so weit reichte", auch nicht daraus, dass sie ein unvollendetes Werk sei, dem der Verfasser „noch etwas hinzufügen wollte, aber durch den Tod oder ungünstige Umstände daran gehindert wurde" (Schleiermacher), oder welches er, wie Credner meint, noch durch einen *τρίτος λόγος* zu vervollständigen vorhatte — wir glauben denselben vielmehr aus dem Zweck des Buches und den Verhältnissen seiner ersten Leser vollkommen begreifen zu können (cf. p. 233. 329). Aber die Ansicht, als habe der Verfasser sein Werk zu der zuletzt von ihm berührten Zeit abgeschlossen, wird auch schon durch die Beschaffenheit der Schlussworte selbst hinreichend widerlegt. Aus den Worten *ἔμεινε δὲ διετίαν ὅλην ἐν ἰδίῳ μισθώματι* folgt unwidersprechlich, dass sich das Schicksal des Apostels nach Beendigung dieser zwei Jahre verändert, und

dass Lucas diese Veränderung gekannt haben muss. Denn einestheils wird der Zustand des Wohnens in eigenem Gedinge durch den Aorist ἔμεινε und durch die Zeitangabe διετίαν ὅλην als etwas Ganzes, Vollendetes, Abgeschlossenes, worauf etwas Anderes folgte, bezeichnet. Anderntheils würde Jeder, der nur irgend etwas von kritischem Gefühl hätte, unter der Voraussetzung, dass Paulus, als Lucas sein Werk schloss, noch in eigenem Gedinge wohnte, durchaus eine solche Ausdrucksweise erwarten müssen, wodurch die gegenwärtige Fortdauer dieser Lage des Apostels angedeutet wäre. Lucas musste in diesem Falle sagen: Paulus *wohnt*, oder *hat nun schon* volle zwei Jahre in eigenem Gedinge gewohnt. Da nun ein derartiger Ausdruck ganz fehlt, so ist es klar, dass die Zeit, wo der Apostel noch in eigenem Gedinge wohnte, für Lucas, als er dieses schrieb, eine vergangene, und dass ihm die Veränderung der paulinischen Lage nach derselben wohl bekannt gewesen sein muss. Wir werden also durch die Schlussworte unsers Buches selbst über jenes Biennium hinausgeführt, und wenn in einer von *Tholuck* vorausgesetzten Biographie Napoleons, welche mit seinem Leben auf der Insel Helena schlösse, „ohne weder seines Todes noch seiner Befreiung zu gedenken", schliesslich ebensowenig wie in der Apostelgeschichte eine Andeutung auf die Gegenwart vorkäme, so würde keineswegs, wie Tholuck meint, jeder vernünftige Mensch erwarten, „dass zur Zeit der Abfassung derselben der grosse Gefangene noch in seinem Exil gewesen", sondern eher zu allen anderen Erklärungsmitteln, als zu dieser Annahme, greifen müssen. Man kann aber auch nicht mit *Ebrard*, der in seiner „Kritik der evangelischen Geschichte" bis zu diesem Puncte ebenso schliesst, wie wir, sagen: „dagegen die *Entscheidung* des paulinischen Processes kann noch nicht erfolgt gewesen sein, als Lucas schrieb; denn dies hätte er sicher nicht unerwähnt gelassen" (p. 809). Auch abgesehen davon, ob Lucas die Entscheidung des Processes, wenn dieselbe schon

erfolgt war, wirklich nicht unerwähnt lassen konnte — was für ein Mittelzustand soll denn zwischen der Haft des Apostels und der Entscheidung seines Processes noch gewesen sein? Bekanntlich muss er nach Verlauf jener zwei Jahre, an welche sich die Neronische Verfolgung fast unmittelbar anschloss, entweder befreit worden oder den Märtyrertod gestorben sein. Mithin lässt die Geschichte zwischen dem Ende jenes Bienniums und der „Entscheidung des Processes" nicht den geringsten Zeitraum übrig, in welchem Lucas sein Werk zum Abschluss gebracht haben könnte. Der Schluss der Apostelgeschichte zwingt uns also ganz und gar nicht, bei der Bestimmung der Abfassungszeit derselben am Ende der erwähnten zwei Jahre oder bei der allernächst folgenden Zeit, vor der Befreiung oder dem Tode des Apostels Paulus stehen zu bleiben.

Die Meinung, die Apostelgeschichte müsse während der Gefangenschaft Pauli zu Rom verfasst sein, weil Lucas in dieser Zeit die beste Musse zur Abfassung einer solchen Schrift gehabt habe, kann man mit Credner (p. 285 der Einleitung) geradezu „lächerlich" nennen. Als ob nicht ein Begleiter des Apostels an jedem Orte, und noch gar ein Arzt in Rom, genug Beschäftigung gefunden hätte! Und woher will man wissen, dass Lucas später weniger Musse hatte? Wenn man aus allgemeinen Verhältnissen etwas über die Abfassungszeit der Apostelgeschichte schliessen will, so ist man am meisten zu der Annahme berechtigt, dass ein Gefährte Pauli sich nicht wohl schon zu Lebzeiten desselben gedrungen fühlen konnte, eine in die Thätigkeit dieses Apostels auslaufende apostolische Geschichte zu schreiben, ebenso wenig wie die Jünger zu Lebzeiten Christi daran gedacht haben werden, eine Geschichte ihres Meisters aufzuzeichnen. In der That führt schon die Abschiedsrede, welche Paulus zu Milet an die ephesinischen Aeltesten hält, deutlich genug auf eine Zeit, wo er schon aus dieser Welt geschieden war. Wir sind zwar weit entfernt, hier mit der neueren Kritik ein vaticinium post eventum zu sehen

(cf. p. 337 f.), können es jedoch bei unbefangener Betrachtung nicht wohl in Abrede stellen, dass Lucas, wenn zu der Zeit, als er sie aufzeichnete, noch die geringste Hoffnung, die ephesinische Gemeinde je wieder zu sehen, für Paulus vorhanden gewesen wäre, ihm nicht die bestimmten, alle Möglichkeit des Wiedersehens abschneidenden Worte in den Mund gelegt haben würde, die wir 20, 25 lesen: *καὶ νῦν ἰδοὺ ἐγὼ οἶδα, ὅτι οὐκέτι ὄψεσθε τὸ πρόςωπόν μου ὑμεῖς πάντες, ἐν οἷς διῆλθον κτλ.* Jedenfalls müsste man unter der Voraussetzung, dass der Apostel aus der römischen Gefangenschaft befreit worden und dann, wie die meisten Vertheidiger dieser Ansicht wegen 1. Tim. 1, 3 glauben, noch einmal nach Ephesus gekommen wäre, eine Hindeutung auf die Nichterfüllung seiner Vorhersagung erwarten. Aber mag es sich mit jener Voraussetzung verhalten, wie es will, die angeführten Worte sprechen an sich evident genug dafür, dass der Apostel, als Lucas sie schrieb, schon den Tod erlitten haben musste. Ob man in den Worten, womit der Herr den Paulus zu Jerusalem Nachts im Traum ermuthigte: *θάρσει· ὡς γὰρ διεμαρτύρω τὰ περὶ ἐμοῦ εἰς Ἱερουσαλήμ, οὕτω σε δεῖ καὶ εἰς Ῥώμην μαρτυρῆσαι* (23, 11) eine Anspielung auf sein Martyrium sehen kann, ist mit Recht zu bezweifeln, da *μαρτυρεῖν*, ebenso wie das parallele *διαμαρτύρεσθαι*, bei unserm Schriftsteller nur die Bedeutung des Zeugnisses hat (cf. 10, 43. 13, 22. 14, 3. 15, 8. 22, 5. 23, 11), die des Blutzeugnisses wohl auch erst viel später entstanden ist. Sicher aber führt uns die Notiz über Gaza 8, 26 (*πορεύου κατὰ μεσημβρίαν ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν καταβαίνουσαν ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς Γάζαν· αὕτη ἐστὶν ἔρημος*), so lange man sie nicht für ein Glossem erklärt, wozu man, da sie in keinem Codex fehlt, nicht das geringste Recht hat, über den Tod des Apostels hinaus. Viele Ausleger, wie schon der Syrer und in neuerer Zeit Beza, Bengel, Olshausen, Winer und de Wette, wollen dieselbe zwar auf *τὴν ὁδόν* beziehen. Sie nehmen dann entweder an, es habe zwei Wege

von Jerusalem nach Gaza gegeben, von denen der eine stärker, der andere wegen der Einöden, durch welche er führte, weniger stark besucht gewesen sei, und der Engel (denn ihm muss man bei dieser Auslegung natürlich die Worte vindiciren) habe den Philippus durch den Zusatz *αὕτη ἐστὶν ἔρημος* auf den letzteren, einsamen Weg gewiesen — aber dann müsste es jedenfalls heissen *ἡ ἔρημος*, überhaupt wollen die Worte nicht in den Mund des Engels passen — oder man fasst sie, wie die letztgenannten Gelehrten, wie es auch bei der Beziehung auf *τὴν ὁδόν* allein richtig ist, als eine Bemerkung des Schriftstellers über die Beschaffenheit des Weges, der als Schauplatz der Begebenheit nicht ohne Interesse für den Leser sei — aber einestheils gibt die Bemerkung auch so keinen passenden Sinn, wie z. B. de Wette in seiner Erklärung p. 82 selbst gesteht, anderntheils war die Strasse von Jerusalem nach Gaza factisch in keiner Bedeutung des Wortes *ἔρημος*, denn sie war als die Hauptstrasse nach Aegypten jedenfalls stark besucht, und die Wüste nahm erst südlich von Gaza ihren Anfang*). Wenn aber die Beziehung der Worte auf das zudem entfernt stehende *ὁδός* unmöglich ist, so bleibt nichts anders übrig, als sie, worauf auch schon ihre Stellung führt, mit Calvin, Grotius, Hug, Meyer und Schneckenburger auf Gaza zu beziehen, woran sie sich unmittelbar anschliessen. Man darf dann natürlich nicht mit Lightfoot voraussetzen, es hätten zwei Städte Namens Gaza existirt, von welchen Lucas, da die alte, von Alexander zerstörte, wüste geblieben, die andere, neue dagegen blühend gewesen sei, durch jenen Zusatz die erstere habe bezeichnen wollen — dann müsste er ja auch *ἡ ἔρημος* geschrieben haben — die Notiz bezieht sich vielmehr auf das einzige unter diesem Namen bekannte, philistäische Gaza, welches nach Jos. antiqu. XIV. 5, 3 von Gabinius wieder aufgebaut, aber

*) cf. Arrian. exped. Alex. lib. II. p. 50: *ἐσχάτη δὲ ᾤκεῖτο ὡς ἐπ' Αἰγύπτου ἐκ Φοινίκης ἰόντι ἐπὶ τῇ ἀρχῇ τῆς ἐρήμου.*

nach Jos. de bello Jud. II. 33 (ἀλλ' ἐπὶ ταύταις πυρποληθείσαις Ἀνθήδονα καὶ Γάζαν κατέσκαπτον) kurz vor der Belagerung Jerusalems durch eine Rotte empörter Juden wieder zerstört worden war, und erklärt sich ganz einfach aus der Neuheit des Factums, das unserem Lucas, weil es sich erst kurz vorher ereignet hatte, noch frisch im Andenken war. Da nun die act. 28 erwähnte zweijährige Gefangenschaft Pauli in Rom bekanntlich spätestens in dem Jahre 64 ein Ende nahm, der jüdische Aufstand aber erst um 66, und die Belagerung Jerusalems, kurz vor welcher Gaza verwüstet wurde, nicht vor 69 begann, so kann die Abfassung der Apostelgeschichte nicht wohl vor das letztgenannte Jahr gesetzt werden, fällt also jedenfalls in eine Zeit, wo Paulus schon längst den Märtyrertod erlitten hatte.

Es fragt sich nun, ob und wie weit wir über diesen Punct hinausgehen, zunächst, ob wir den kleinen Schritt über die Zerstörung Jerusalems hinaus thun dürfen. Schneckenburger behauptet p. 231 ff., es sei „geradezu unmöglich", dieselbe als bei der Abfassung unseres Buches schon geschehen zu betrachten: denn nach dem Untergange des jüdischen Heiligthums, durch welchen der frühere Character des Judenchristenthums gänzlich aufgehoben worden sei, habe der Verfasser gar nicht mehr darauf verfallen können, seinem Helden eine solche Stellung zum Gesetz zu geben, welche das Bestehen desselben nothwendig voraussetze, habe das Bedürfniss einer Apologie überhaupt gar nicht eintreten können. Von seinem Standpunct aus hat Schneckenburger mit dieser Argumentation allerdings vollkommen Recht. Denn da nach jener Katastrophe die Judenchristen immer mehr mit den Heidenchristen verschmolzen und gar nicht mehr daran dachten, ihre Volksprärogative in particularistischer Weise geltend zu machen, so hatte eine Apologie des Paulus und des Universalismus gegen engherzige, auf Gesetz- und Beschneidung bestehende Judaisten keine Veranlassung mehr. Aber Schneckenburger müsste auch schon eine Hinweisung auf den jüdischen Krieg erwarten,

mit welchem ja das Strafgericht Gottes über die halsstarrigen Juden begann. Er hätte also daraus, dass weder dieser, noch die endliche Zerstörung der heiligen Stadt erwähnt wird, vielmehr die Unhaltbarkeit seiner Ansicht vom Zweck der Apostelgeschichte erschliessen sollen. Denn wie misslich es ist, die Abfassung derselben zwischen das Jahr 69 und 70, in eine Zeit, wo jenes folgenschwere Ereigniss schon mächtig herankam, einklemmen und annehmen zu müssen, schon in dem nächst folgenden Jahre habe das Buch seinen Zweck vollkommen verfehlt und also seinen eigentlichen Werth verloren, liegt auf der Hand. Wenn man dagegen die Apostelgeschichte vom rein geschichtlichen Standpunct auffasst, so hat man gar kein Recht, eine Anspielung auf die Zerstörung Jerusalems zu erwarten, auch wenn diese zur Zeit der Abfassung schon Statt gefunden hatte: Lucas schloss ja seine Geschichte viele Jahre vor diesem Ereigniss ab. Man könnte zwar sagen, die neue Entwicklung, welche in der christlichen Kirche nach Zerstörung des theocratischen Mittelpuncts eintrat, indem diese sowohl eine neue Ausbreitung des Christenthums durch die geflüchteten Judenchristen, als auch, was noch weit wichtiger ist, eine Neugestaltung oder vielmehr Auflösung des specifischen Judenchristenthums zur Folge hatte, habe Lucas in den Plan seiner Geschichte nothwendig mit aufnehmen müssen, wenn jene Katastrophe wirklich schon Statt gefunden hatte. Aber die grossartigen Folgen derselben konnten sich doch nicht schon gleich in den allernächsten Jahren klar herausstellen: darüber musste erst noch eine geraume Zeit vergehen. Soweit aber dürfen wir die Abfassung der Apostelgeschichte keinenfalls hinausrücken. Andrerseits kann man wohl mit Recht behaupten: gerade nach der Zerstörung Jerusalems trat das Bedürfniss, sich die Geschichte des Christenthums bis auf diese Epoche, mit welcher ihre erste Periode abgeschlossen war, vor die Augen zu führen, erst recht bestimmt und mächtig hervor, aber die neue, unfertige Entwicklung nach derselben

zu beschreiben, dazu war noch nicht die Zeit gekommen. Wenn es sich aber um die Geschichte der ersten Periode handelte, so gab es zumal für einen Schriftsteller, dessen persönliche Verhältnisse mit denen des Apostels Paulus so eng verknüpft waren, gewiss keinen passenderen Abschluss, als den Moment, wo dies ausgezeichnete Rüstzeug die Weissagung Christi von der Ausbreitung seiner Lehre bis an's Ende der Welt erfüllt hatte.

Wir sehen, der Umstand, dass die Apostelgeschichte nicht auf die Zerstörung Jerusalems Bezug nimmt, steht der Annahme, sie sei nach derselben geschrieben, durchaus nicht im Wege. Wir werden daher um so weniger Bedenken tragen, mit der ältesten Tradition in der Bestimmung ihrer Abfassungszeit über jenes Ereigniss hinabzusteigen, als dasselbe schon in dem Evangelium, besonders Luc. 21, als geschehen vorausgesetzt zu werden scheint*). Aber wir dürfen nicht allzu weit über das Jahr 70 hinausgehen: das folgt schon daraus, dass die Notiz über Gaza in frischer Erinnerung an ein kurz vorhergegangenes Factum geschrieben ist, versteht sich auch bei der Annahme, dass unser Schriftsteller ein Gefährte des Apostels Paulus war, von selbst. Falls sich also weder in der Apostelgeschichte noch im Evangelium bestimmte Spuren eines späteren Ursprungs finden, auch die äusseren Zeugnisse die Annahme eines solchen nicht nothwendig machen, werden wir die Abfassung dieser Schriften in die nächsten Jahre nach der Zerstörung Jerusalems zu verlegen haben.

Was den ersteren Punct betrifft, so haben wir schon pag. 379ff. im Allgemeinen unsre Ansicht dahin ausgesprochen, dass der Inhalt der Apostelgeschichte uns nicht im Geringsten nöthige, sie in eine spätere Zeit hinabzurücken.

*) Da es hier nicht der Ort ist, die letztere Behauptung ausführlicher zu begründen, so verweisen wir auf das, was de Wette (§. 101 c. der Einleitung), Credner (§§. 66. 92 der Einleitung), Bleek (p. 53 der Beiträge zur Evangeliencritik) und Zeller (theol. Jahrb. 1851. p. 371 ff.) über diesen Punct bemerkt haben.

Es liegt uns daher nur noch ob, die einzelnen „positiven Spuren von dem späteren Ursprung der lucanischen Schriften“, wie sie Zeller besonders 1851. p. 370ff. bemerkt zu haben glaubt, etwas genauer zu untersuchen. „Das Dasein einer zahlreichen Evangelienlitteratur“, welches Luc. 1, 1 angedeutet wird, kann uns nicht veranlassen, den Verfasser mit Zeller „entweder erst in die zweite oder höchstens an das Ende der ersten Generation nach der apostolischen zu setzen“: denn die vier Decennien, welche nach dem Tode Christi bis zu der von uns angenommenen Abfassungszeit des dritten Evangeliums verflossen waren, sind für die Entstehung „vieler“ evangelischer Geschichten ein hinreichend grosser Zeitraum, auch bezeichnet sich ja Lucas in demselben Prolog durch das ἡμῖν als Schüler der Augenzeugen der von ihm erzählten Geschichte. Bestimmter soll uns „die Behandlung der eschatologischen Reden Jesu“ in eine spätere Zeit führen. Aber aus der Vergleichung derselben mit denen bei Matthäus, welche Zeller anstellt, folgt nur, dass Lucas sich die Parusie nicht unmittelbar mit der Zerstörung Jerusalems verbunden dachte. Zeller beruft sich zwar auf Baur, als welcher in seinen Beiträgen zur neutestamentlichen Kritik (theol. Jahrb. 1849. p. 316ff.) „erschöpfend“ nachgewiesen habe, dass es nicht nothwendig sei, die γενεά, vor deren Ablauf nach Luc. 21, 32 die Parusie eintreten soll, auf einen Zeitraum von 30—40 Jahren zu beschränken, dass vielmehr mit diesem Ausdrucke auch das menschliche Lebensalter in seiner längsten Dauer, ein römisches saeculum oder eine Zeit von 100—120 Jahren bezeichnet werden könne. Aber mit dieser Möglichkeit ist wenig gewonnen. Es war zu zeigen, dass der Ausdruck jene weiteste Bedeutung haben müsse, wenigstens dass dieselbe hier wahrscheinlich anzunehmen sei. Und diesen Nachweis hat auch Zeller vergebens zu führen gesucht. Denn das καὶ ὁ καιρὸς ἤγγικεν, welches Lucas 21, 8 zu der Warnung des Matthäus vor falschen Messiassen, welche sagen, ὅτι ἐγώ εἰμι, hinzufügt, ist offenbar keine

neue „Warnung vor naher Erwartung des Weltendes“, sondern nur ein erläuterndes, mit dem ὅτι ἐγώ εἰμι fast tautologischer Zusatz, der besagt, dass die Zeit der Wiedererscheinung Christi nahe bevorstehend, oder vielmehr jetzt schon da sei. Die Stellen Luc. 19, 11 und act. 1, 6f. aber sind zu allgemein, als dass man daraus mit einiger Sicherheit schliessen könnte, wie lang sich Lucas den Zwischenraum zwischen der Zerstörung Jerusalems und der Parusie gedacht. Andrerseits deutet der Umstand, dass sich die Beschreibung der letzteren Luc. 21, 25ff. ohne Weiteres an die der ersteren anschliesst, bestimmt genug darauf hin, dass Lucas die Parusie bald nach jener Katastrophe erwartete, wie er dies ja auch v. 31 (ὅταν ἴδητε ταῦτα γινόμενα, γινώσκετε, ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ) ausdrücklich sagt. Demnach dürfen wir die γενεὰ αὕτη nicht so weit ausdehnen, „als auch nur der Eine oder der Andere von ihr noch am Leben war“, sondern müssen sie in ihrer ersten, gewöhnlichen Bedeutung nehmen, wonach sie die Durchschnittsgrösse eines Menschenalters, einen Zeitraum von 30—40 Jahren bezeichnet, wobei auch das von Baur und Zeller so stark betonte εἰσί τινες τῶν ὧδε ἑστώτων, οἳ οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου κτλ. (9, 27) hinreichend zu seinem Recht kommt, da gewiss nur sehr wenige von denen, welche Christum damals umstanden, die Zerstörung Jerusalems überlebten. Dann versteht es sich aber von selbst, dass jener Ausdruck, weit entfernt, uns über das erste Jahrhundert hinauszutreiben, uns ganz nahe bei dem Jahre 70 stehen zu bleiben zwingt.

In der Apostelgeschichte sollen besonders „einige Züge, welche auf die Anfänge einer hierarchischen Verfassung hindeuten“, zur Annahme einer späteren Abfassungszeit berechtigen. Aber was den Ausdruck ὁ κλῆρος τῆς διακονίας ταύτης 1, 18. 25 betrifft, von dem Zeller meint, er nehme um so wahrscheinlicher schon auf die Vorstellung vom geistlichen Amte als kirchlicher Institution Rücksicht, da auch v. 20 das Apostelamt als ἐπισκοπή bezeichnet

werde, so ist v. 20 ein wörtliches Citat aus den LXX, und nach v. 26 (καὶ ἔδωκαν κλήρους αὐτῶν καὶ ἔπεσεν ὁ κλῆρος ἐπὶ Ματϑίαν) steht es ausser Zweifel, dass der Ausdruck κλῆρος nur durch die Beschaffenheit des Wahlactes veranlasst ist, hier also ebenso wenig wie sonst wo bei Lucas einen hierarchischen Beigeschmack hat. Die Erzählungen von der durch Petri und Pauli Handauflegung erfolgten Ausgiessung des h. Geistes (8, 17. 19, 6.) und andere, in welchen durch Handauflegung Segen ertheilt (6, 6. 13, 3) oder gar Wunder gewirkt werden (9, 12. 17. 28, 8), beweisen zwar, dass Lucas diesem zweifelsohne altchristlichen Gebrauch eine grosse, vielleicht übertriebene Bedeutung beilegt, aber dass man dadurch genöthigt würde, noch weiter über die apostolische Zeit hinauszugehen, als wir es thun, kann man gewiss nicht mit Recht behaupten. Dasselbe ist von der Stellung zu sagen, welche dem Apostelconvent zu Jerusalem (cf. besonders 15, 28: ἔδοξε γὰρ τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν) vindicirt wird. Aber gerade hier zeigt sich ebenso wie an vielen andern Stellen auf das Eclatanteste, dass die Apostelgeschichte nicht auf dem Boden des zweiten Jahrhunderts gewachsen sein kann: Nicht den Aposteln allein, wie man unter Voraussetzung hierarchischer Tendenzen erwarten sollte, sondern der ὅλη ἐκκλησία, mit Einschluss der Presbyter und aller Brüder, wird jener in der Gemeinschaft des h. Geistes gefasste Beschluss zugeschrieben (15, 22 f.). Auch hat nicht die jerusalemische Gemeinde allein, etwa weil sie von den Aposteln geleitet wurde, eine solche Macht: die Propheten und Lehrer der antiochenischen Gemeinde, an deren Spitze kein Apostel stand, berufen gleichfalls im Namen des h. Geistes einen Paulus und Barnabas zu dem Werke der Mission und ertheilen ihnen durch Gebet und Handauflegung den Segen des Herrn (13, 1 ff.). Ueberhaupt haben die Apostel, wenn sie auch natürlicher Weise ein hohes Ansehen geniessen, keine absolute Auctorität, sondern die Gemeinde übt überall das ihr gebührende Recht der Selbstbestimmung: sie

wählt den zwölften Apostel ebenso wie die sieben Diakonen, sie schickt den Barnabas nach Antiochien, und Petrus muss sich, als er von Cäsarea zurückkommt, wegen der Taufe des Cornelius vor ihr rechtfertigen; die Antiochener senden ihre Gaben an die Presbyter zu Jerusalem, Paulus und Barnabas reisen auch zum Apostelconvent im Auftrag der antiochenischen Gemeinde, bei einer späteren Durchreise grüsst Paulus die Gemeinde zu Jerusalem (18, 23), „die Brüder“ empfangen ihn bei seiner letzten Ankunft und „alle Presbyter“ begleiten ihn zum Jacobus, mit dem sie gemeinsam Rath pflegen (21, 18ff.). Die ganze Beschreibung von dem innigen Gemeinschaftsleben der ersten Christen lässt den Gedanken, die Apostel hätten eine andere Stellung, als die von primis inter pares eingenommen, gar nicht aufkommen. Von der hierarchischen Verfassung des zweiten Jahrhunderts findet sich in der ganzen Apostelgeschichte nicht die geringste Spur: es gibt in den Gemeinden Presbyter und Diakonen, aber keine Bischöfe; das einzige Mal, wo das Wort ἐπίσκοποι vorkommt (20, 28), geht es auf die, welche vorher (v. 16) ausdrücklich als Presbyter bezeichnet waren, und hat offenbar nur die bildliche Bedeutung des Aufsehers, Hüters einer Heerde, nicht die specifische eines Bischofs. Sind das etwa Spuren einer Abfassung im zweiten Jahrhundert? Man kann vielmehr behaupten, gerade diese Zeichnung von dem Verfassungszustand der ersten christlichen Gemeinden trägt so entschieden den Character der Ursprünglichkeit an sich, dass man schon um ihretwillen die Apostelgeschichte nicht allzu weit über die apostolische Zeit hinausrücken darf. Somit erweist sich in Bezug auf diesen von der späteren Zeit so überaus stark modificirten Punct unsere Ansicht von der Abfassungszeit derselben als vollkommen begründet.

Auch die äusseren Zeugnisse endlich sind dieser unserer Ansicht nichts weniger als ungünstig. Gesetzt auch, die Benutzung der Apostelgeschichte liesse sich, wie Zeller

behauptet*), erst in dem (unächten) Briefe Polycarp's an die Philipper und in den clementinischen Recognitionen bestimmt nachweisen, von welchen der erstere wohl nicht vor das Jahr 167, die Schlussredaction der letzteren frühestens an das Ende des zweiten Jahrhunderts gesetzt werden kann, so würde man doch sehr irren, wenn man daraus schliessen zu müssen glaubte, die Apostelgeschichte könne nicht schon lange, keinenfalls schon fast ein Jahrhundert vor dieser Zeit publicirt gewesen sein. Denn es ist von vorn herein zu erwarten, dass eine Schrift, welche weder das Leben Jesu betraf, noch von einem Apostel verfasst war, nicht eben häufig wird gelesen und angeführt worden sein. Obgleich schon von Irenäus, Clemens von Alexandrien und Tertullian als Werk des Lucas bezeichnet und in den ersten Jahrhunderten von Niemanden in Bezug auf ihre Authentie angefochten, auch von Eusebius als allgemein anerkanntes Buch aufgeführt, war die Apostelgeschichte doch noch zu des Chrysostomus Zeit so unbekannt, dass Viele nicht einmal von ihrem Dasein etwas wussten. Wir dürfen uns daher durch die etwas späte Benutzung dieser Schrift um so weniger zur Annahme einer späten

*) cf. theol. Jahrb. 1851. p. 355f. und seine Abhandlung „die älteste Ueberlieferung über die Schriften des Lucas" a. a. O. 1848. p. 528 ff. Was den Brief an Diognet betrifft, so scheint mir Zeller jedenfalls die Abhängigkeit der Stelle cap. 3 von act. 17 allzu entschieden zu leugnen. Wenn man die Worte ὁ γὰρ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς καὶ πᾶσιν ἡμῖν χορηγῶν ὧν προσδεόμεθα, οὐδενὸς ἂν αὐτὸς προσδέοιτο τούτων ὧν τοῖς οἰομένοις διδόναι παρέχει αὐτός mit act. 17, 24f. (ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ, οὗτος οὐρανοῦ καὶ γῆς κύριος ὑπάρχων οὐχ . . . ὑπὸ χειρῶν ἀνθρώπων θεραπεύεται προσδεόμενός τινος, αὐτὸς διδοὺς πᾶσι ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα) vergleicht, so muss man wohl mehr als „einige Aehnlichkeit" finden. Stände aber fest, was wir wenigstens glauben, dass der Verfasser jenes Briefs die Apostelgeschichte gekannt und benutzt hätte, so würde das sicher von grösserem Gewicht sein, als Zeller wegen „des muthmasslich späten Ursprungs" desselben annimmt, denn die Abfassung des Briefs ist jedenfalls eher vor als nach der Justinischen Zeit zu setzen.

Abfassungszeit derselben bewegen lassen, da das demselben Verfasser zugehörige Evangelium günstigere Zeugnisse für sein Alter aufweisen kann. Selbst Zeller's scharfe Kritik hat nach den neuesten Untersuchungen über diesen Punct die Thatsache stehen lassen müssen, dass Marcion das Lucasevangelium schon im Wesentlichen in seiner jetzigen Gestalt vorgefunden, dass auch Justin der Märtyrer dasselbe mehrfach benutzt hat, dass wir es also schon um das Jahr 138 in der kirchlichen Ueberlieferung finden. Wenn Zeller aber desshalb die Abfassung der lucanischen Schriften nur zwischen die Jahre 110 und 125 oder 130 hinaufrücken zu müssen glaubt, so hat er sich jedenfalls mehr von seiner Ansicht über die Tendenz derselben, welche ihm eine längere Entwicklung der darin vermittelten Gegensätze vorauszusetzen schien, als von einer unparteiischen Würdigung dieser Zeugnisse bestimmen lassen. Wenn wir erwägen, wie lange es in der christlichen Kirche, welche anfangs nur die Bücher des A. T. als heilige Schriften verehrte, dauerte, ehe die Werke christlicher Schriftsteller in gleichen Gebrauch kamen, gleich häufig gelesen und citirt, oder gar dem A. T. an Ansehen gleichgestellt wurden, so können wir aus dem Umstande, dass Justin, besonders aber der kritische Marcion, welcher ausser diesem kein anderes in seiner Sammlung hatte, ein Evangelium ohne irgend einen Zweifel an seiner Aechtheit annahm und mannigfach benutzte, mit vollem Rechte schliessen, dass dasselbe schon länger als seit höchstens 2—3 Jahrzehnden anerkannt und bekannt gewesen sein muss. Keinenfalls kann uns (und darin dürfte uns wohl selbst Zeller beistimmen) die Beschaffenheit der äusseren Zeugnisse hindern, die Abfassung der lucanischen Schriften in die nächste Zeit nach der Zerstörung Jerusalems zu setzen, falls uns dieselbe aus innern Gründen in diese Zeit zu fallen scheint. Da wir deren nun genug aufgewiesen zu haben glauben, so halten wir unsere Zeitbestimmung für hinlänglich gesichert.

Viertes Kapitel.

Der Ort der Abfassung der Apostelgeschichte.

Die Nachrichten der Tradition über den Ort der Abfassung der Apostelgeschichte sind höchst dürftig und unsicher. Der einzige Zeuge aus älterer Zeit, Hieronymus, widerspricht sich selbst, indem er praef. in Matth. behauptet: Lucas in Achajae Boeotiaeque partibus volumen condidit, während er catal. cap. 7 im Hinblick auf den Schluss der Apostelgeschichte sagt: ex quo intelligitur, in eadem urbe librum esse compositum. In den Handschriften findet sich nicht die geringste Andeutung über den Ort der Abfassung. In Bezug auf das Evangelium fliessen die Nachrichten zwar etwas reichlicher, sie sind jedoch so verschieden, dass sie sich selbst gegenseitig aufheben*). Von Lucas Schicksalen nach der zweijährigen Gefangenschaft Pauli in Rom wissen wir ebenso wenig etwas Sicheres, denn die Angaben der Tradition über diesen Punct entbehren aller Glaubwürdigkeit**). Auch die Person des Theophilus, dem

*) Gregor. Naz. (opp. II. p. 98: *Λουκᾶς Ἀχαϊάδι*) und Isidor. Hisp. (orig. VI. 2: in Graecia scripsit evangelium) lassen das Evangelium in Griechenland verfasst sein. In den Handschriften desselben finden sich folgende Unterschriften: *ἐγράφη Ἑλληνιστὶ εἰς Ἀλεξάνδρειαν τὴν μεγάλην* (so auch in der Peschito und in der persischen Uebersetzung) oder *ἐν τῇ Ῥώμῃ* oder *ὑπηγορεύθη ὑπὸ Παύλου ἐν Ῥώμῃ* oder *ἐν τῇ Ἀττικῇ τῆς Βοιωτείας* oder in Achajae Boeotiaeque finibus. In der Arab. Erpenii endlich heisst es: finitum est exemplar evang. apost. Lucae medici, quod scripsit graece in urbe aliqua Macedoniae etc.

**) Nach Epiphanius adv. haer. 51 verkündigte Lucas nachher das Evangelium in Gallien, Italien, Dalmatien und Macedonien. Nach Nicephorus (im 14. Jahrh.) hist. eccl. II. 43 kehrte er nach Griechenland zurück und starb daselbst den Märtyrertod. Der unbekannte Verfasser des *ὑπόμνημα εἰς τὸν ἅγιον ἀπόστολον καὶ εὐαγγελιστὴν Λουκᾶν* (cf. Combefis: bibl. graec. patr. auctarium novissimum I. p. 512 ff.) lässt ihn vor seinem Tode in der *κάτω Θηβαΐς* noch ganz Libyen und Aegypten durchziehen. Nach Dorotheus starb er in Ephesus, nach Isidor. Hisp. de ortu et obitu patrum cap. 82 und dem martyrologium Rom. p. 441 hingegen in Bithynien (cf. Credner's Einleitung p. 126 ff.).

er sein ganzes Werk dedicirte und in dessen Nähe wir ihn doch vermuthen müssten, gibt uns über den späteren Aufenthalt unsers Schriftstellers durchaus keinen bestimmten Aufschluss*). Wir sind daher in unsrer Untersuchung über den Ort der Abfassung der Apostelgeschichte ganz allein auf die Spuren desselben innerhalb des Buches selbst angewiesen.

Obgleich die Angabe einiger Handschriften von dem römischen Ursprung der lucanischen Schriften ebenso wie die des Hieronymus nur auf der Meinung, sie seien noch vor dem Schluss der römischen Gefangenschaft Pauli vollendet, zu beruhen scheint, so stimmt doch keine Annahme mit der innern Beschaffenheit der Apostelgeschichte mehr überein, als die, dass diese Schrift zu Rom und zunächst für Römer verfasst sei. In der neuesten Zeit ist dieselbe, nachdem Hug (Einl. II. §. 35) und Eichhorn (Einl. I. §. 125) sie aus innern Gründen vertheidigt, von den Kritikern, welche die Apostelgeschichte für eine Tendenzschrift erklären, mit dieser ihrer ganzen Ansicht in Zusammenhang gebracht worden. Indess hängt sie mit dieser nicht so eng zusammen, dass sie nicht ohne dieselbe bestehen könnte.

Schon die ganze Anlage des Buches, wie wir sie p. 227 ff. nachgewiesen, jenes Hinsteuern der Geschichte auf Rom, als auf das Ziel, welchem die durch Paulus vermittelte Ausbreitung des Evangeliums nach Gottes Willen und des Apostels eigenem Plan trotz aller Hindernisse unaufhaltsam entgegen strebt, wird, wenn auch nicht erst erklärlich, so doch gewiss weit natürlicher und begreiflicher,

*) In Bezug auf Theophilus sind wir von älteren Nachrichten ganz verlassen. Man kann nur so viel sagen, dass er kein fingirter Name, wie schon zu des Origenes Zeit Einige glaubten (homil. in Luc. 1: putat aliquis, quod ad Theophilum quempiam evangelium scripserit), sondern eine bestimmte Person, und zwar ein Christ, höchst wahrscheinlich ein Heidenchrist war. Der alexandrinische Patriarch Eutychius hält ihn in seinen orig. eccl. alex. ed. Selden p. 36 für einen Römer, wenigstens für einen Italiener, scheint dies aber selbst erst aus der innern Beschaffenheit der Apostelgeschichte zu erschliessen.

wenn wir unsern Schriftsteller und seine ersten Leser selbst in diesem Endpunct seiner Geschichte denken. Weit entschiedener führt uns aber der schon öfter besprochene Schluss des Buches auf Rom als seinen Entstehungsort. Als die eigentliche Spitze der ganzen Geschichte erscheint Pauli evangelische Wirksamkeit in der Welthauptstadt. Woher kommt es nun, dass dieselbe mit Ausnahme der in den ersten Tagen betriebenen Verhandlungen mit der dortigen Judenschaft so merkwürdig kurz und allgemein behandelt, dass sogar die Existenz der römischen Gemeinde selbst nur eben angedeutet wird? Zeller meint 1851. p. 370, dies lasse sich nur aus der Tendenz erklären, den Apostel als „den eigentlichen Stifter“ dieser Gemeinde darzustellen: einer Tendenz, die man eben am wahrscheinlichsten bei einem römischen Christen suche. Aber diese Annahme ist nicht nur wegen der unbefangenen Erwähnung der römischen Brüder 28, 15, sondern noch weit mehr gerade wegen des Schweigens über die Thätigkeit Pauli zur Gründung der Gemeinde, von der man doch unter Zeller's Voraussetzung recht viel zu hören erwarten müsste, ganz unmöglich. Wie ist dasselbe also zu erklären? Offenbar wird die Geschichte der paulinischen Wirksamkeit in Rom ebenso wie die Existenz der dortigen Gemeinde als bekannt vorausgesetzt: Lucas betrachtet es als selbstverständlich, dass seine Leser wissen und es sich nicht erst lang und breit erzählen zu lassen brauchen, wer die Brüder sind, welche dem Paulus von Rom aus entgegenkommen, und was der Apostel nach seiner Ankunft in dieser Stadt gewirkt. Bei wem anders konnte er dies aber mit Recht voraussetzen, als bei denen, welche Augen- und Ohrenzeugen dieser Wirksamkeit gewesen waren, und wann anders durfte er diese Voraussetzung berücksichtigen, als wenn er seine Schrift in Rom selbst verfasste? Auch das Schweigen über Pauli Martyrium wird bei dieser Annahme völlig begreiflich: zu welchem Zwecke hätte Lucas dasselbe ausführlich beschreiben oder auch nur erwähnen sollen, wenn

es vor den Augen seiner Leser selbst Statt gefunden hatte? Er konnte unter den angegebenen Umständen seine Geschichte der Ausbreitung des Christenthums, nachdem er dieselbe auf ihren Höhepunct gebracht, um so eher schliessen, da sie an eben demselben Puncte anfing, selbsterlebte Zeitgeschichte seiner nächsten Leser zu sein. Wenn man übrigens mit Zeller 1851. p. 368 meint, es sei auch für römische Zeitgenossen von Interesse gewesen, einen genauen Bericht über die letzten Schicksale ihres Apostels zu besitzen, so möge man sich mit Schrader und de Wette (kurze Erklärung p. 190) durch die Erwägung, „dass es für einen römischen Christen eine schwierige und kitzlige Aufgabe war, von der Neronischen Verfolgung zu reden", darauf hinweisen lassen, dass der Ursprung der Apostelgeschichte in Rom zu suchen ist.

Darauf deuten auch einige andere Umstände hin, die wir noch kurz berühren wollen. Lucas scheint ein grosses Gewicht darauf zu legen, dass Paulus ein römischer Bürger war. Denn er erwähnt dies nicht bloss zweimal, sondern legt dem Apostel jedesmal eine ausdrückliche Berufung auf sein Bürgerrecht in den Mund (16, 37 ff. 22, 25 ff.); besonders lässt in der zweiten Stelle der Vergleich zwischen dem Chiliarchen, der dies Recht um hohen Preis erkauft hatte, mit Paulus, der es schon vermöge seiner Geburt besass, vermuthen, dass Lucas ein Interesse hatte, die Würde des Apostels als eines römischen Bürgers recht stark hervorzuheben. An welchem Ort wäre dies aber wohl begreiflicher, als zu Rom selbst? Scharfsinnig haben ferner Schneckenburger (p. 244 ff.) und Zeller (1851. p. 360 ff.) mit dem dortigen Ursprung der Apostelgeschichte den Zug combinirt, dass darin die Klage wegen revolutionärer Umtriebe (cf. 17, 6: *οἱ τὴν οἰκουμένην ἀναστατώσαντες* und 24, 5: *τὸν ἄνδρα τοῦτον λοιμὸν καὶ κινοῦντα στάσιν πᾶσι τοῖς Ἰουδαίοις τοῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην*) und wegen Beeinträchtigung der Staatsreligion durch Verbreitung einer religio illicita et peregrina (18, 13: *ὅτι παρα τὸν νόμον*

οὗτος ἀναπείθει τοὺς ἀνθρώπους σέβεσθαι τὸν θεόν) von Seiten der heidnischen Obrigkeiten meist mit dem Bemerken zurückgewiesen wird, dass dies „eine rein innerjüdische Streitfrage“ sei, die sie nichts angehe (cf. 18, 14f. 23, 29. 25, 18f. 26, 31). Allerdings werden wir durch den Umstand, dass Lucas so häufig auf diesen Punct zurückkommt, zu der Annahme veranlasst, es habe ihm viel daran gelegen, das Christenthum von allen politischen Verdächtigungen zu reinigen, und er habe sich in Verhältnissen befunden, wo dasselbe schon mit der römischen Staatsgewalt in Conflict gerathen war. Wer sollte da nun nicht gleich zunächst wieder an Rom und an die Verfolgungen eines Nero denken? Seit Hug hat man endlich darauf aufmerksam gemacht, dass Lucas palästinensische (23, 8), macedonische (16, 2), athenische (17, 21), cretensische (27, 8. 12) und andere Orte, Sitten und Eigenthümlichkeiten für einer Erklärung oder näheren Bestimmung bedürftig hält, dagegen, je weiter er in dem letzten Reisebericht (cap. 27f.) nach Italien und speciell nach Rom kommt, alle Oertlichkeiten, selbst den kleinen Flecken Forum Appii und das Gasthaus Tres tabernae (cf. 28, 15), als bekannt voraussetzt. Scheint dies nicht auch auf Rom, wenigstens auf Italien, als auf die Localität der Abfassung der Apostelgeschichte hinzuweisen? Hier ist der Scharfsinn freilich fast in Gefahr, zu scharfsinnig zu werden und in Kleinigkeitskrämerei überzugehen. Wir sind daher auch weit entfernt, diesem Argument grosse Beweiskraft beizumessen. Ueberhaupt halten wir die für Rom angeführten Momente nicht für zwingend: sie sind nicht unbegreiflich, wenn auch Lucas sein Werk an einem andern Orte schrieb. Wir meinen nur, dass sich dieselben durch die Annahme der römischen Localität am leichtesten und einfachsten erklären lassen, und halten, da uns die Zeugnisse der Tradition in dieser Hinsicht im Stich lassen, Rom nur für den Ort, an welchem wir Lucas am wahrscheinlichsten bei der Abfassung der Apostelgeschichte anwesend denken, jedenfalls wahrscheinlicher, als

in Griechenland, Kleinasien oder Aegypten. Wir wollen nur noch zum Schluss bemerken, dass wir der äussern Verhältnisse wegen gewiss kein Bedenken zu tragen brauchen, Lucas um die Zeit der Zerstörung Jerusalems nach Rom zu versetzen. Denn wenn er auch durch die Neronische Verfolgung von dort vertrieben worden war, so haben wir doch keine Ursache anzunehmen, er sei nicht mit den übrigen Mitgliedern der römischen Gemeinde später, als die Wuth der Verfolgung sich gelegt, dorthin zurückgekehrt: im Gegentheil werden wir dies, wenn wir bedenken, dass Lucas ein Arzt war und also nirgends ein fruchtbareres Feld seiner Thätigkeit finden konnte, als zu Rom, von vorn herein als wahrscheinlich bezeichnen können.

Druck von Gebr. Unger in Berlin.

Werner.

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Lekebusch, Eduard,

Die Composition und Entstehung der Apostelgeschichte

Gotha 1854

Exeg. 610 m
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10411574-2